Alexandre Kòjeve

La noción de Autoridad



Alexandre Kojève

La noción de Autoridad

Editado y presentado por François Terré

Colección Claves
Dirigida por Hugo Vezzetti

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

ÍNDICE

Kojève, Alexandre
La noción de autoridad - 1ª ed. 1ª reimp. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
128 p.; 20x13 cm. (Claves dirigida por Hugo Vezetti)

Traducido por Heber Cardoso

ISBN 950-602-512-6

1. Autoridad-Sociología. I. Cardoso, Heber, trad. II. Título
CDD 303.36

Título del original en francés:
La notion de l'autorité
© Éditions Gallimard, 2004

Traducción de Heber Cardoso
I.S.B.N.-10: 950-602-512-6
I.S.B.N.-13: 978-950-602-512-0

Prohibida su venta en España

Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación de la Embajada de Francia en Argentina.



PRESENTACIÓN

por FRANÇOIS TERRÉ

Alexandre Kojève ejerció una influencia mayor en el pensamiento filosófico. Su itinerario resulta fascinante. De origen ruso, nacido en 1902, abandona el país de los sóviets en 1919 o 1920 para ir a vivir en el Berlín de la década del '20, la de Brecht y el expresionismo. Cuando las cosas comienzan a estropearse en la república de Weimar, en 1926 se va al París de los años locos. La crisis económica de 1929, añadida a malas inversiones, lo arruina. Entonces acepta filosofar para vivir. Mientras tanto, estudia *Les fins ultimes de l'éthique du christianisme et du bouddhisme* y publica, en 1931, un estudio sobre el "ateísmo". El atractivo que sobre él ejercen las filosofías orientales lo lleva a aprender el sánscrito, el chino, el tibetano... En 1926 defiende su tesis sobre Soloviev en Heidelberg.

Las necesidades de la vida y los beneficios de la amistad con Alexandre Koyré determinan que, a pedido de éste, se haga cargo de un seminario en la École pratique des hautes études. Filósofo educador, como tantos otros antes que él, y de no menor magnitud, profundamente hegeliano, en el seminario comenta, fragmento por fragmento, la *Fenomenología del Espíritu*. Si bien muy confidencial al principio, ese seminario comienza a atraer oyentes que se sienten fascinados, personajes tan diversos como los itinerarios que más adelante adoptaron: Georges Bataille, Jacques Lacan, Eric Weil, Robert Marjolin, Gaston Fessard, Raymond Aron, Raymond Polin, Pierre Klossowski, Maurice Merleau-Ponty... o también Raymond Queneau, cuya insistencia permitió que, en 1948, a partir de notas tomadas durante el transcurso del seminario de Kojève, se publicara su *Introduction à la lecture*

de Hegel. La manera de enseñar de Kojève mantenía relaciones con el espectáculo y con el juego. Raymond Aron ha dado cuenta de su "genialidad", de su "virtuosismo dialéctico" y agregaba: "Hubo una cuestión que no pude aclarar. Cuando, en 1938 ó 1939, se declaraba 'estalinista de estricta observancia', ¿era sincero o, más precisamente, en qué sentido era sincero?".[1] Y a continuación insistía en el hecho de que "en privado" Kojève no negaba que Rusia estuviera gobernada por brutos. "Todavía me pregunto –agrega Raymond Aron– cuál era en él la parte del juego, la intelectual o la existencial".[2]

El pensamiento de Kojève ilustra una etapa decisiva en un regreso a Hegel que marca, sobre todo a partir de 1945, a "la mayoría de los protagonistas de la generación de las tres H –Hegel, Husserl, Heidegger–, lo que ocurría simultáneamente, en el sentido de "la humanización de la nada", con una "rebelión contra el neo kantismo" y el "eclipse del bergsonismo".[3] No tiene demasiada importancia que más adelante se observaran flujos y reflujos de dicho pensamiento. Esas alternativas muestran hasta qué punto Hegel significaba un pasaje obligatorio, incluso para quienes no adherían a él. En esto, fiel o no a Hegel –¿qué significa semejante fidelidad?–, la influencia de Kojève fue considerable en cuanto a la ampliación del imperio de la razón. Vincent Descombes lo describe de manera excelente: "Un pensamiento que se pretende dialéctico tiene, por definición, que dar comienzo a un movimiento de la razón hacia lo que le resulta profundamente ajeno, hacia lo *otro*: toda la cuestión, entonces, consiste en saber si, en ese movimiento, es lo *otro* quien será traído hacia lo *mismo*, o bien si, para reunir simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón tenga que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma* y hacerse *otra con lo otro*".[4] De ahí el paso obligado de la razón por el exceso o la aberración, por el camino de la sabiduría, por el cinismo, la violencia, el terror, allí donde actúan como semejantes, incluso juntos –piensa Kojève–, el filósofo y el tirano. De Hegel toma esa teleología inmanente que orienta el movimiento dialéctico de la negatividad, la

[1] *Mémoires*, París, Juilliard, 1983, pág. 96.

[2] Ibíd., pág. 99.

[3] Vincent Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Éd. de Minuit, 1979, págs. 21-22; cf. Giorgio Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Nápoles, Liguori Editore, 2003.

[4] V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, *op. cit.*, pág. 25.

auténtica fuerza de las ideologías del progreso.[5] Pero su aporte esencial se apoya en la idea según la cual llega un momento, una vez que se resuelven las contradicciones de la historia, en que aquella llega a su fin. A la célebre dialéctica hegeliana del amo y el esclavo –¿del servidor?, ¿del criado?–, se añade una teoría del fin de la historia, una y otra asociadas.

***

Hegel había publicado la *Fenomenología del Espíritu* en 1807, el año siguiente a la victoria de Napoleón en Jena. Marcado por la atrayente historia de su tiempo, discernía un movimiento apoyado en logros definitivos y, según la opinión de algunos, de naturaleza tal como para implicar la existencia de un movimiento perpetuo, la de un sistema que demuestra su totalidad. En 1821, *Principios de la filosofía del derecho* se convierte en su última obra filosófica publicada en vida. Cuando, ciento veinte años después, Kojève redacta *Esquisse d'une phénomenologie du droit*, la Segunda Guerra Mundial causa estragos. Naturalizado poco antes, resulta movilizado y participa en la locura de la guerra, pero en 1940, como tantos otros, pierde su regimiento. En 1941 se instala en una zona llamada "libre", donde Nina Ivanoff logra juntarse con él, pese a que no tiene pasaporte francés. Viven entonces en Marsella, donde reencuentran a Léon Poliakov, judío de origen ruso, amigo de juventud de Nina Ivanoff, organizador de movimientos de resistencia, relacionado con el grupo Combat de Jean Cassou.[6] Kojève participa activamente en el mismo. Desde mucho antes conoce el riesgo de morir y, cuando algún día se concrete, sabrá de cuánta ayuda puede ser –bien entendida y bien practicada– la dialéctica del amo y el esclavo.[7] Durante el verano de 1943, en Gramat, Lot, adonde había ido a visitar a la familia de Éric Weil, en un hotelito donde se había instalado con Nina Ivanoff, escribe *Esquisse d'une phénomenologie du droit*. Recién trece años después de

[5] Pierre Macherey, "Kojève, l'initiateur", en *Magazine littéraire*, "Hegel et la Phénomenologie de l'Esprit", noviembre de 1991, pág. 52.

[6] Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, París, Grasset, 1990, pág. 267 y siguientes, en particular pág. 270; Leon Poliakov, *Mémoires*, París, Jacques Grancher, 1999, en particular pág. 167.

[7] D. Auffret, *Alexandre Kojève*, *op. cit*, pág. 271.

su muerte, ocurrida en 1968, se publica ese libro fundamental.* Acogido con inmenso interés por gran cantidad de juristas y filósofos, constituye un aporte esencial a la filosofía de nuestro tiempo, en la medida, precisamente, en que ésta trate sobre el derecho con conocimiento de causa. Superando el viejo enigma inherente a la definición del derecho, Kojève sin duda aportó en la materia un análisis decisivo, recolocando y superando tanto el mero apego a los valores como la contemplación de una construcción formal que sólo pretendía buscar en sí misma su fuente, su naturaleza y su justificación. Más de veinte años después de la publicación del libro, el mismo permanece intacto ante los desbordes de la filosofía analítica, probablemente –aunque no solamente– porque asume y trasciende la ambivalencia del derecho en sus relaciones con el hecho, con esa circularidad que le es propia, de lo real a lo racional y de lo racional a lo real.

Kojève se pregunta acerca de la definición de derecho, sobre lo que permite circunscribirlo, distinguirlo, reconocerlo, cuestión bien espinosa por cierto, cuya ambigüedad los juristas han venido comprobando desde hace siglos. Para Kojève, el fenómeno jurídico implica necesariamente, más allá de una interacción entre dos seres humanos, la intervención de un tercero imparcial y desinteresado. Ese tercero, en sus distintas funciones, es legislador, juez o policía, pero en tanto interviene como juez es cuando, sobre todo, se revela lo jurídico. Ese tercero existe necesariamente pues en el hombre existe un deseo de realizar la justicia e incluso un placer por juzgar tan específico como el placer sexual o el estético. Existe un interés propiamente jurídico que le es personal y que le ha sido inspirado por la Idea de justicia. Para Kojève, como para Hegel, el acto de trabajar presupone otro, pues el hombre económico es siempre duplicado por un hombre vanidoso que aspira al reconocimiento, condición incluso de la conciencia de sí mismo, comenzando por la conciencia de juzgar y continuando con la de ser juzgado. De ahí derivan distinciones esenciales entre lo jurídico, por una parte, y lo religioso, lo moral, lo económico y lo político, por la otra. Dicho de otra manera, si bien el desarrollo de la Idea sigue estando en el centro de la filosofía del derecho de Kojève, es de la Idea de justicia de lo que se trata, no de la Idea hegeliana de libertad.

* *Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé préliminaire*, París, Gallimard, "Bibliothèque des idées", 1981. El término "esbozo" también podría convenirle al libro que ahora publicamos.

La cuestión de la autoridad no resulta ignorada en el *Esquisse...* Naturalmente, es considerada por Kojève con respecto al tema "Derecho de la sociedad familiar". En una nota de la página 499 del libro, se lee esta remisión: "Véase mi *Notice sur l'Autorité* (la que habría que completar para el campo familiar). (En el Estado, la Autoridad del Amo parece valer sobre todo en la política exterior, en las relaciones con el Enemigo; la del Jefe en la política interior, en las relaciones entre Amigos.)" Por otra parte, el cuerpo del texto contiene un pasaje esencial que destaca el vínculo que existe en el pensamiento de Kojève entre la fenomenología del derecho y la autoridad, más precisamente en cuanto a sus diversos tipos: es "a la Autoridad del *ser*, y no de la acción, a quien se recurrirá en la Familia".[9]

"Ahora bien –agrega– la Autoridad del ser es la Autoridad de tipo 'Padre': la autoridad de la causa, del autor, del origen y de la fuente de lo que es; la Autoridad del pasado que se mantiene en el presente por el solo hecho de la 'inercia' ontológica del ser. En el campo político, es la Autoridad de la acción (del presente) y, en consecuencia, del proyecto (del futuro), es decir, la Autoridad de tipo 'Amo' y 'Jefe' las que prevalecen. Por el contrario, en el campo familiar la Autoridad primera, la Autoridad de base, es la del tipo 'Padre' (del pasado). Las Autoridades del Juez (de la 'eternidad', es decir, de la imparcialidad), del Jefe (que prevé y guía) y del Amo (que se decide y actúa) derivan de la del Padre (que engendra el ser y asegura la perennidad del pasado idéntico a sí mismo). En el Estado, por el contrario, son la Autoridad del Padre (y del Juez) la que deriva de las del Amo y del Jefe (la del Amo es primaria). Aquí también se advierte una diferencia esencial entre la Familia y el Estado. Por una parte, los padres son Amigos opuestos a un Enemigo común. Por otra parte, no son los Gobernados quienes reconocen la Autoridad del Amo y del Jefe de los Gobernantes. Son padres que se aman en función del grado de parentesco, que aman sobre todo a su pariente común, su ancestro, la fuente y el origen del ser, al que atribuyen un valor positivo. Y si reconocen a una Autoridad (que les da una *apariencia* de unidad política, pero de hecho sólo una unidad familiar), es la Autoridad P de ese 'pariente' por excelencia la que reconocen, y es esa Autoridad P del *ser* en tanto tal la que también es reconocida por los

[9] *Esquisse d'une phénomenologie du droit*, *op. cit.*, pág. 498.

miembros no parientes de la Familia: por los esclavos, los servidores, etc. y –llegado el caso– por las demás Familias. La organización familiar es algo muy diferente a la organización política del Estado: los parientes se subordinan a los parientes (por amor o por autoridad) en función del parentesco que determina su ser, pero, hablando con propiedad, no son *gobernados* por ellos".[10]

Estos pasajes corroboran la cronología y la anterioridad de la redacción de la *Notice sur l'Autorité* con respecto a *Esquisse*..., aun si esa *Notice* remite, al pasar, a una *Notice sur le droit* (pág. 59), incluso a una *Notice spéciale sur l'État* (pág. 137). Mientras que la primera página del texto dactilografiado, ulteriormente publicado con el nombre de *Esquisse d'une phénomenologie du droit* está datada en "Marsella, 1943", la última página del manuscrito de *La notion de l'Autorité* lleva *in fine* la siguiente firma "A. Kojenikoff, Marsella, 16/V 42". Cinco meses separan esa fecha del desembarco aliado en África del Norte (9 de noviembre de 1942) y de la ocupación de la zona "libre" por parte de las fuerzas alemanas. Sólo a comienzos de 1943 von Paulus capitulará en Stalingrado. Más cercano resulta el 22 de junio de 1942, fecha del demasiado célebre discurso de Pierre Laval, donde "desea la victoria de Alemania porque sin ella el bolcheviquismo mañana se instalará por todas partes".

Más que la de la *Esquisse*..., la publicación del estudio sobre "la noción de Autoridad" será la que despierte expectativas. Dominique Auffret la recordaba, precisando que dicha obra "resultaría inaccesible". El texto había quedado en los archivos de la Biblioteca Nacional, luego en la Biblioteca Nacional de Francia. A la feliz atención de Florence de Lussy, conservador general del Departamento de Manuscritos, y a la donación de los escritos inéditos de Kojève realizada por Nina Ivanoff, se debe que puedan conocerse ahora –y que sean completadas en términos de fenomenología, de metafísica y de ontología– sus obras publicadas en materia de derecho, de política y de filosofía. Durante el tiempo que transcurrió desde la escritura del texto, en 1942, Kojève ejerció un papel mayor en la construcción europea, al margen de las jerarquías administrativas. Por otra parte, había entregado el fruto de su experiencia en ocasión de una controversia con uno de sus interlocutores privilegiados, Léo Strauss. Éste

[10] Ibid.

había publicado el comentario de un diálogo de Jenofonte, *Hiéron ou De la tyrannie*; su traducción francesa, en 1954, estaba seguida por un estudio crítico sustancial de Kojève, *Tyrannie et sagesse*. Texto capital para quien quiera saber cómo prosiguió su investigación esencial, ya que para él la historia era una sucesión de acciones políticas guiada por filósofos, ellos también ayudados por "mediadores intelec-tuales".

Kojève tituló a su estudio *La Notion de l'Autorité*. Ante todo observa que "resulta curioso que el problema y la noción de Autoridad hayan sido tan poco estudiados". Agregaba: "Sobre todo han existido quienes se han ocupado de las cuestiones relativas a la transferencia de la autoridad y a su génesis, pero la propia esencia de este fenómeno raramente ha llamado la atención. Y, sin embargo, con toda evidencia resulta imposible tratar acerca del poder político y de la propia estructura del Estado sin saber qué es la Autoridad en tanto tal. El estudio, aunque provisorio, de la noción de Autoridad resulta, pues, indispensable y debe preceder a cualquier estudio del problema del Estado". En relación con lo que no podía ignorar al escribir esas líneas, en especial lo concerniente a la controversia que enfrentó a Walter Benjamin con Carl Schmitt sobre el tema de la dictadura y del estado de excepción,[11] la observación liminar de Kojève merece ser tenida en cuenta. Pero, entre 1942 y la presente publicación –incluso aún en vida de Kojève–, se ha desarrollado la reflexión filosófica en torno al tema de la Autoridad. Independientemente de los estudios que sólo abordan o tratan el tema de manera periférica, no se podrían ignorar ciertos estudios esclarecedores en relación con los cuales, superados los anacronismos, los análisis de Kojève son, siguen siendo, fundamentales.

***

Ante todo porque aclaran y completan las adquisiciones de la evolución sociológica.[12] Esta descansa sobre la comprobación de una decadencia de la autoridad tradicional, vinculada con el retroceso de las instituciones anteriores, tales como la corporación, la comuna, las iglesias o la familia, que servían

[11] Véase, en especial, Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer*, París, Éd. du Seuil, 2003, en particular págs. 56 y ss. y 89 y ss.

[12] Véase Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, Presses Universitaires de France, 3ª éd., col. "Quadrige", 2000.

de enlace entre el poder y las masas. Al cabo de esa evolución se ha acentuado la distinción de la *autoridad* (social) conforme al apego de los conservadores, incluso de los radicales, a los cuerpos intermedios y del *poder* (político) que sirven de asiento al modelo heredado de la Revolución y, a través de ella, del Siglo de las Luces, sobre todo de Rousseau, tan hostil a las "asociaciones parciales" existentes en el interior del Estado. La evolución posterior, marcada por un retorno de las comunidades, se caracterizará por una cierta línea divisoria centrada en el lugar y el papel de la autoridad en sus relaciones con el poder, desde Tocqueville hasta Marx, desde Durkheim hasta Simmel y tantos otros. La natural persistencia de la autoridad en la gran industria es afianzada por Engels.[13] Y la burocracia desempeña un papel esencial en la teoría weberiana de la autoridad. Relaciones triangulares sobre la base de la integración –Estados, agrupamientos, individuos–, circularidad de la relación entre la dominación y la obediencia, dominaciones y subordinaciones..., la autoridad es percibida con relación a lo que no es, es decir, en negativo. Allí es donde el procedimiento de Kojève resulta decisivo.

De todos modos no habría que ignorar análisis ulteriores. Muy en particular el de Hannah Arendt. En un estudio publicado en 1958 –y traducido en 1972 bajo el título *¿Qué es la autoridad?*– va más allá de las reflexiones relativas a la definición y a la noción de autoridad.[14] Después de comprobar "un derrumbe más o menos general, más o menos dramático, de todas las autoridades tradicionales", Hannah Arendt destaca que esa crisis "ha ganado las esferas prepolíticas, como la educación y la instrucción de los niños, donde la autoridad, en el sentido más amplio, siempre fue aceptada como una necesidad natural, manifiestamente requerida tanto por necesidades naturales, la dependencia del niño, como por una necesidad política: la continuidad de una civilización constituida, que sólo puede estar asegurada si los que nacen son introducidos a un mundo preestablecido, al que nacen como extraños".[15]

Para Hannah Arendt, la herencia grecorromana, prolongada y reelaborada por el cristianismo, trasmitió un concepto tranquilizador sobre la combinación de tres componentes:

[13] Véase, sobre *De l'autorité* (1874), R. A. Nisbet, *op. cit.*, pág. 178.

[14] *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, "Folio essais", 1989, pág. 121 y ss.

[15] Ibíd., pág. 122.

tradición, religión, autoridad; pero su historia fue marcada durante los últimos siglos por la desaparición de la tradición y la pérdida de la religión. Más estable, pero pese a ello conmovida en sus propias bases, la autoridad también está llamada a desaparecer. Pero esa desaparición no es más que la de "una forma bien específica de autoridad, que ha transcurrido a través de todo el mundo occidental durante un largo período". Por eso, "tanto en la práctica como en la teoría, ya no estamos en condiciones de saber qué *es* la autoridad realmente". Hannah Arendt agrega que "la respuesta a esa pregunta no puede hallarse en modo alguno en una definición de la naturaleza o de la esencia de la 'autoridad en general'".[16]

El resto de su demostración lleva, sin embargo, por ese camino, sin que esto sea realmente deliberado. Y es allí donde se manifiesta una expectativa más o menos consciente a la que responde hoy el análisis de Kojève. ¿Qué hay en el origen de la tradición decadente, que pese a todo, a pesar de sus vicisitudes, ofrece un tipo ideal, nacido de una conjunción perdurable de tradición, religión y autoridad? Los signos indicadores se encuentran una vez más en la filosofía griega. Ante todo, por vía de exclusión, pues si la autoridad va necesariamente a la par con la obediencia, requiriéndola siempre, la misma no resulta menos exclusiva que la obligación tanto como la persuasión, ya que, la una como la otra, la vuelven inútil. En esa particular corriente de la historia universal, la autoridad es otra cosa. Platón lo vio bien al inspirarse en las relaciones existentes entre el pastor y su rebaño, entre el timonel de un navío y los pasajeros, entre el médico y el enfermo. Pero es en Roma donde se encuentra, en el fundamento sagrado de la ciudad, la casa y el hogar, "la palabra y el concepto de autoridad".[17]

Ese regreso al derecho romano constituía ya, por la amplificación que implicaba, un enriquecimiento de los análisis anteriores a los de los romanistas, comprendidos los de quienes no estimaban posible "reunir los distintos aspectos jurídicos de la noción de *auctoritas* en un concepto unitario".[18] Del lado del derecho privado, es en virtud de la *auctoritas* que el padre o el tutor –*auctor* viene de *augere* (aumentar)– ejerce la misma: "Tanto si autoriza como si ratifica, ella supone una

[16] Ibid.
[17] Ibid, pág. 160.
[18] André Magdelain, *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Roma, École française de Rome, 1990, pág. 685.

actividad ajena a la que valida".[19] Es "un atributo adherido a la persona y originariamente a la persona física [...] el privilegio, el derecho, perteneciente a un romano, en las condiciones requeridas, de servir como fundamento a la situación jurídica creada por otros".[20] Del lado del derecho público romano, en el tiempo de la ley de las Doce Tablas, hacia mediados del siglo v a.C., el pueblo romano había adquirido un rol en la *res publica* y en la confección de las leyes. Pero durante mucho tiempo fue necesario que los senadores patricios ratificaran las leyes, logrando de ese modo la *auctoritas patrum*. Más adelante, la *auctoritas* se convirtió en un acuerdo senatorial previo, antes de que se transformara sólo en opinión; no obstante, eran escasas las leyes que se votaban a pesar de la opinión del Senado.[21] Esa aparente reducción favoreció el auge de la noción de autoridad, de acuerdo con la etimología y correspondiente con un aumento de la base misma de la religión y de la ciudad, conforme a un fundamento místico y sagrado. Por otra parte, tenemos ahí la razón por la que no se confunde ni con el *imperium* ni con la *potestas*. "Es –escribe Mommsen– menos que un orden y más que un consejo".[22] Es lo que no implica la obligación de ser escuchado u obedecido, sino todo lo contrario. Es ese "poder que acuerda la legitimidad",[23] que parece "actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde tenía lugar y la reactiva allí donde no se encontraba en vigor".[24] Su legado será recogido mucho después, cuando Max Weber conecte el poder carismático con el concepto de *auctoritas* y a la doctrina de ese poder con un jefe, que constituye el *Führertum*.

***

Con frecuencia, el autor expresa la modestia de sus ambiciones y, aquí y allá, se conforma con trazar lineamientos de investigación. Con no menor frecuencia, emplea de manera esclarecedora los infinitos recursos de la puntuación, recu-

[19] Ibíd.

[20] Pierre Noailles, *"Fas et jus", Études de droit romain*, París, Les Belles Lettres, 1948, pág. 274.

[21] Michèle Ducos, *Les Romains et la loi*, París, Les Belles Lettres, 1984, pág. 103.

[22] Theodor Mommsen, *Le Droit public romain*, París, De Boccard, 1985, t. III, pág. 1034.

[23] A. Magdelain, *Jus Imperium Auctoritas, op. cit.*, pág. 686.

[24] G. Agamben, *État d'exception, op. cit.*, pág. 133.

rriendo a las mayúsculas, a los paréntesis, a las notas, unas y otros respetadas aquí. Todo ello para presentar un esbozo sobre la noción de autoridad a partir, y más allá, de las cuatro teorías irreductibles propuestas en el transcurso de la historia: además de la teoría teológica, las de Platón, de Aristóteles y de Hegel. Los desarrollos se ordenan en términos de análisis y luego en aplicaciones de éstos.

El primer análisis –el más importante– al que se dedica Kojève es el fenomenológico. Quienes conocen su *Esquisse d'une phénomenologie du droit* no se asombrarán. Ante todo, el autor considera un enfoque global: en tanto fenómeno social, "la Autoridad es la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros *reaccionen* contra él pese a ser *capaces* de hacerlo". "Al actuar con Autoridad, el agente puede cambiar lo humano sin experimentar un contragolpe, es decir, sin cambiar él mismo en función de su acción". Explicitación: "Si, para hacer salir a alguien de mi habitación, debo emplear la fuerza, *debo* cambiar mi propio comportamiento para realizar el acto en cuestión y de esa manera demuestro que no tengo autoridad". De ahí el aislamiento previo de la noción de autoridad que "excluye la fuerza, mientras que el Derecho la implica y la presupone al ser otra cosa distinta a ella". Necesariamente "reconocida" por su súbditos, "toda Autoridad humana existente debe tener una *causa*, una *razón* o una justificación de su existencia: una *razón de ser*". Dicho de otra manera, ¿por qué se la reconoce, consciente y voluntariamente, experimentándola sin reaccionar? ¿Qué es?

El procedimiento fenomenológico consiste en suponer el hecho y en indicar el resultado, sin demostración propiamente dicha. Lo que lleva a Kojève a distinguir cuatro tipos, "simples, puros o elementales": Autoridades del Padre sobre el hijo, del Amo sobre el Esclavo, del Jefe sobre la Banda, del Juez sobre quien –o quienes– juzga. A estos cuatro tipos se vinculan varias clases de autoridades. Por ejemplo, a la Autoridad del Padre, la de la tradición, a la Autoridad del Amo, la del Noble, a la Autoridad del Jefe, la del Superior, a la Autoridad del Juez, la del Confesor. Este último modelo demuestra la posibilidad de que existan Autoridades mixtas que pueden surgir de varios tipos.

Volviendo a las cuatro filosofías antes recordadas. Kojève observa una correspondencia entre éstas y los cuatro tipos puros de Autoridad. La del *Amo* se remite al pensamiento de

Hegel y la relación entre amo y esclavo considerada parece, por él, "una teoría general de la Autoridad", pese a que no da cuenta ni del Padre, ni del Jefe, ni del Juez. Siguiendo a Aristóteles, resulta central otro tipo de análisis, el del *Jefe*, más apto que otros para prever, más inteligente y clarividente, que concibe un proyecto, dirige y ordena. El pensamiento platónico también es diferente, ya que toda autoridad está, o debe estar, basada en la Justicia o en la Equidad. Por lo tanto, la Autoridad del *Juez* resulta central y exclusiva. De este modo, "la pretensión de imparcialidad, de objetividad, de desinterés, etc., siempre exigirá una Autoridad". También, "el *hombre justo* u *honesto* tiene una Autoridad indiscutible incluso si no cumple la función de Árbitro". Al tener también ella una vocación universal y exclusiva, la teoría escolástica o teocrática corresponde a la Autoridad del Padre, que en realidad es, al igual que las otras tres, de esencia divina, pues proviene de Dios por transmisión de esencia hereditaria: "Dios Padre, 'Padre nuestro que estás en los Cielos', considerado como 'el Creador del Mundo y del hombre'... 'Padre de los hombres', porque en efecto los ha 'engendrado' al 'crearlos'...".

A pesar de su pretensión de exclusividad, ninguna de esas teorías filosóficas logra –según Kojève– dar cuenta de los cuatro tipos *puros* de autoridad. Ese análisis lo lleva a dar por sentada la existencia de una pluralidad. Del mismo modo, son rechazadas todas las controversias nacidas de tendencias dominantes. Es preciso no olvidar, tampoco, que la tipología adoptada, comparable a la teoría weberiana de los tipos ideales, no excluye en modo alguno la existencia de múltiples combinaciones, simplemente señaladas unas y otras por el predominio de una de ellas. Kojève establece incluso una lista completa de todos los tipos posibles de autoridad, afinando una vez más el procedimiento fenomenológico mediante la distinción entre "la Autoridad *total*, que engloba a los cuatro tipos puros, y las Autoridades *selectivas*, que no integran más que uno, dos o tres de estos tipos", ya que toda Autoridad real es, "de hecho, más o menos *total*". "Resulta evidente que la Autoridad absoluta, en el sentido fuerte de la palabra, de hecho nunca se ha realizado. *Se considera* que sólo Dios la posee (o, más exactamente, que habría *debido* tenerla)" (pág. 91).

La atención que se dedica a la Autoridad del Padre, así como a los demás tipos, permite recolocar ciertas dislocaciones captadas –sobre todo en nuestro tiempo– en términos de decadencia. Superando algunas recurrentes desolaciones a

propósito de la familia o de la educación, permite captar mejor qué es lo que se encuentra en cuestión –esa Autoridad del Padre–, de manera encubierta o reprimida. El discutible aporte del psicoanálisis se encuentra aquí fuera del campo de reflexión. No lo está, en cambio, el redescubrimiento del lugar de la autoridad en las relaciones familiares o para-familiares que reclaman la superación de la distinción reductiva que supone el derecho público y el privado. En Roma, el término *auctoritas* designaba en especial a la solemne garantía otorgada por el tutor a los actos de su pupilo. En tanto tal, se la distingue de la validez y, aún más, de la efectividad. Es algo diferente a la manifestación de un poder. La evolución de las expresiones legislativas implica la persistencia o las reapariciones de una noción sometida, llegado el caso, a eclipses. De este modo, luego de permanecer durante mucho tiempo predominante para caracterizar los poderes de los padres sobre las personas de sus hijos, la expresión de poder paterno, heredada –en su contenido y en su espíritu– de la codificación napoleónica, fue reemplazada por la de autoridad parental. Dicha sustitución, realizada mediante la ley del 4 de junio de 1970, correspondía a cambios profundos en las relaciones de familia. Pero sólo se la comprende bien si se hace referencia al valor y al significado simbólicos de la noción de autoridad, en el sentido adoptado por Kojève.

Se trate de la Autoridad que fuere, su *génesis* es espontánea, incluida la del Padre, quien de todos modos, para estar dotado de ella, debe "convertirse en padre o –en casos de derivación– llegar a una edad más o menos avanzada". Lo que significa decir que no existe Autoridad *condicionada* que nazca "como consecuencia de otros actos que no sean los de quien la posee". Por eso Kojève se aparta de Rousseau y de la teoría del contrato social, puesto que en ese análisis la autori-dad que nace del contrato está "condicionada por algo distinto a ella misma", por la existencia previa de otra Autoridad. El análisis fenomenológico excluye la posibilidad del nacimiento de la Autoridad por efecto de un contrato social y de la "interpretación errónea del hecho de la existencia de elecciones (políticas o de otro tipo)" que no pueden tener por efecto engendrar una Autoridad aún inexistente. Ni la mayoría ni la minoría pueden ya invocar una Autoridad originaria, pura, *sui generis*. Y, lo que resulta más fundamental, las pretensiones de una Autoridad total y absoluta del Todo sobre las Partes, de la mayoría sobre la minoría, sólo nacieron artificialmente a

partir del momento en que la voluntad general "dejó de tener un carácter *divino* (incluso "ideológico", interpretado por jefes espirituales)", una vez que se concibió la idea según al cual "la voluntad general se expresa mediante la voluntad de la *Mayoría*". A partir de entonces, Kojève no otorga ningún lugar en términos de génesis de la Autoridad a la teoría del contrato social. Y de allí en más resultará imposible hacer abstracción de su demostración en términos de ciencia y filosofía políticas.

Lo mismo ocurre con los análisis referidos a la *transmisión* de la Autoridad, tanto se opere por vía de herencia, de elección o de nominación. El término transmisión expresa la idea de que la Autoridad existe –la misma y en sí misma– sin estar vinculada con una persona determinada. Si se ejecuta por herencia, la correlación más adecuada es con la Autoridad del Padre, tal como la Autoridad de la tradición. Las otras dos transmisiones, por más parecidas que sean, sin embargo son distintas: "[...] existe transmisión de la Autoridad por *nominación* cuando el candidato a la Autoridad es designado por quien (o quienes) posea por sí mismo una *Autoridad*, y una autoridad *del mismo tipo* (un Jefe nombrado por un Jefe, por ejemplo); existe transmisión por *elección* cuando el candidato es designado por quienes (o quien) o bien no tienen *ninguna* Autoridad o bien tienen una autoridad de *otro tipo* (un Juez nombrado por un Jefe, por ejemplo)", (pág. 113). Este último análisis incluso lleva al autor a sostener que, al no tener el elector Autoridad propia y al no tener ningún valor para los demás su elección, "estrictamente hablando, la elección no difiere en lo esencial de un sorteo". Por otra parte, "el sorteo de los jurados es una especie de génesis espontánea de la Autoridad del Juez". La consecuencia –vuelve a observar Kojève– reclamaría, en términos fenomenológicos, una cantidad de análisis complementarios.

Es cierto que el autor no es muy afecto a ese campo de investigaciones. Al respecto, adopta una actitud comparable a la que había asumido en el *Esquisse...* Allí recordaba el necesario reparto de todos los fenómenos humanos en jurídicos y no jurídicos, a los efectos de encontrar "una definición satisfactoria, es decir, que se aplique a todos los fenómenos en cuestión *y* a ellos solamente. Y también sería necesario completar la descripción fenomenológica con un análisis de la subestructura metafísica (cosmológica) y ontológica del fenómeno descripto para precaverse del riesgo de que en el futuro

ocurra un caso nuevo que obligue a revisar la definición que se ajustaba a los casos ocurridos en el presente y en el pasado [...] Por supuesto, ni siquiera he tratado de alcanzar ese ideal en las páginas siguientes [...] he suprimido deliberadamente todo lo que pudiera significar un análisis metafísico u ontológico".[25]

Kojève adopta un procedimiento diferente a propósito de la noción de Autoridad, ya que luego de la fenomenología incursiona en la metafísica y en la ontología, no sin destacar el carácter muy somero de sus reflexiones. Esas dos prolongaciones testimonian lo que habría podido ser, si el tiempo hubiera colaborado, la investigación sobre el tema del derecho y su esencia. En lo que tiene que ver con la Autoridad, bien se ve que la fenomenología, después de alimentar la reflexión filosófica, pese a todo deja al espíritu ávido de un conocimiento y una comprensión aún más profundos. La existencia de cuatro tipos puros, correspondientes a cuatro teorías filosóficas, no dispensa, en efecto, de buscar lo que les es común, aquello a lo que corresponde el empleo de un mismo sustantivo. En esa búsqueda ocurre la manifestación de un movimiento centrípeto del pensamiento.

***

La reflexión pasa entonces por el camino de la metafísica, a partir de una concepción necesariamente social e histórica de la Autoridad, implicada por la posibilidad de una reacción, en relación con una sociedad, mejor aun con un Estado, que puede ser religioso, político, etc. Apegado a esta última forma, el autor considera que el fundamento de la Autoridad surge de una "*modificación* de la entidad *tiempo*" humano o histórico. Diferente de los tiempos *naturales* correspondientes a una primacía del Presente (físico) o del Pasado (biología), el tiempo de la Autoridad se vincula con una primacía del Porvenir, a tal punto que "la Autoridad por excelencia es la de Jefe 'revolucionario' (político, religioso, etc.), que tenga un 'proyecto' *universal*. "Sigue siendo cierto, sin ninguna duda, que "el tiempo tiene, en tanto tal, el valor de una Autoridad [...] en *sus tres* modalidades".

La importancia del pasado ("venerable") no merece mayores comentarios. El análisis de Hannah Arendt ya había

[25] *Esquisse..., op. cit.*, pág. 11.

demostrado esa importancia en términos de basamento y de tradición. El paso del tiempo que, unido a la creencia y a la imaginación de los hombres, funda el carácter obligatorio de las costumbres, es también una base de la legitimidad, tanto del pueblo como de los reyes. De ese común fundamento pueden derivar querellas de fronteras o de identidad que luego se superan. En efecto, para Kojève hay también una Autoridad del Futuro, la del "hombre de mañana", la de los "jóvenes". En cuanto a la Autoridad del presente, se la vive cotidianamente, por ejemplo, la de la "moda" o, más en general, "presencia real de algo en el mundo [...] en oposición a la irrealidad *poética* y a la *irrealidad* del futuro".

Entonces se revela el interés primordial del análisis metafísico y de la inclusión de la temporalidad. "[...] a todas esas Autoridades 'temporales' se opone la Autoridad de la *Eternidad* [...], *negación* del Tiempo, es decir, una *función* de éste". Se plantea entonces la pregunta central: la Autoridad de la Eternidad es una "Autoridad *sui generis* o (de) una 'manifestación' directa de las bases metafísicas de los cuatro tipos 'puros' de Autoridad" (pág. 120). Kojève piensa que ese segundo análisis lo resuelve, lo que lleva a una conclusión fundamental mediante la que se afianza la importancia de la Eternidad. Ésta sólo es autoritaria en y por sus relaciones con el tiempo: "[...] al ser la negación de los *modos particulares* del Tiempo, [ella] puede ser considerada como la totalidad o la integración de estos últimos" (págs. 123-124). Ahora bien, esta integración lleva a "la idea de acercar la Autoridad del Juez a la del Eterno". De paso, el lugar del juez resulta de alguna manera magnificado: "[...] la Autoridad del juez (la 'justicia') también puede ser interpretada como una 'integración' de las otras tres; estas últimas no pueden formar una unidad armónica, incluso estable o "eterna" más que con la condición de subordinarse en bloque a la Autoridad del Juez o de la 'Justicia'" (pág. 124).

La demostración de Kojève avanza por partida doble. Ante todo mediante una comprensión progresiva de lo que en verdad se encuentra detrás de las Autoridades primeras (¿aparentes?) del Pasado, del Futuro y del Presente, consideradas en tanto tales. Ninguna explicación que haga abstracción de la existencia de lo Eterno resulta aceptable en términos de causalidad. "[...] si la Eternidad se realiza por la 'causa formal', el Tiempo realiza el pasado en tanto 'causa material', el Futuro en tanto 'causa final' y el presente en

tanto 'causa eficiente' (*cf.* Aristóteles)" (págs. 128-129), sin que el análisis metafísico deje de "justificar" el análisis fenomenológico.

Esto resulta tanto más evidente cuando la Autoridad del Juez se encuentra aislada con relación a las otras tres y es encarada en términos de superioridad con respecto a las demás. Camino singularmente revelador el de una filosofía que aporta respuestas innovadoras y convincentes a las preguntas planteadas desde el fondo de los tiempos por los jueces y su institución. Se pretenderá como prueba la existencia de enigmas aparentes, por lo menos dos. Uno de ellos se refiere a las profundas reticencias que en filosofía política llegó a suscitar el afianzamiento de un poder judicial situado en el mismo plano que el legislativo o el ejecutivo. Sin duda, el legado de la historia es importante aquí. El célebre artículo 16 de la Declaración de 1789 dispone que "toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos ni la separación de los poderes determinada carece de Constitución". Si bien la distinción entre separación de poderes y separación de funciones es importante, la división de tareas también resulta fundamental. Es preciso observar, además, la existencia de una jerarquía, en especial pero no únicamente, en las relaciones entre el legislativo y el judicial. No le está prohibido al legislador inmiscuirse en la función de juzgar, en la función judicial: lo consigue en particular mediante la votación de leyes retroactivas o interpretativas, incluso por medio de leyes de validación. Pero, en sentido inverso, la ley del 16-24 de agosto de 1790 prohíbe siempre a los tribunales "tomar, directa o indirectamente, parte alguna en el ejercicio del poder legislativo, o impedir o suspender la ejecución de decretos del Cuerpo legislativo so pena de prevaricación". Dado que la Constitución de 1958 estaba inspirada por el deseo de fortalecer al ejecutivo, se comprende que, a falta de la misma legitimidad, no haya empleado, a propósito de la justicia, el término "poder" para utilizar sólo la expresión "la autoridad judicial", colocándola en un rango subalterno en relación con el gobierno y el parlamento. Esa voluntad política no podía, en sí misma, perjudicar verdaderamente a la Autoridad del juez, en el sentido en que lo entendía Kojève. El futuro lo demostró de todas maneras posibles. Y si se advirtió el desarrollo de un descrédito concerniente a la Justicia, lo fue mucho menos por efecto de la fragilidad de ésta que como consecuencia de un comportamiento desviado por

parte de algunos que tienen por misión administrarla. Por otra parte, si la administran es porque se la han arrebatado. Pero, ¿a quién? Se podría prolongar la reflexión sobre las decisiones de los jueces: la *autoridad* de la cosa juzgada tiene, como procedimiento, un significado más alto, en términos de verdad judicial relativa, aunque pronunciada, que la de la fuerza de la cosa juzgada.

Pese a que Kojève sostuviera en 1943, en el *Esquisse...*, que se limitaba a describir el fenómeno jurídico, también se había entregado a la búsqueda del fundamento del derecho, en la línea del pensamiento hegeliano. Para ésta, lo que importaba era el desarrollo del derecho fundado en el movimiento del concepto: "El principio del derecho no se encuentra en la naturaleza. La esfera del derecho es la esfera de la libertad...". Dicho de otra manera, es el desarrollo de la idea de libertad lo que se encuentra en el centro de la filosofía del derecho de Hegel. Ahora bien, si el desarrollo de la Idea todavía sigue estando en el centro de la filosofía del derecho de Kojève, esa Idea es la Idea de justicia.

Kojève deja para más adelante el análisis ontológico de la noción de Autoridad, conformándose con "algunas breves observaciones históricas". Se trata de discernir la estructura del Ser en tanto Ser, en tanto que estructura correspondiente a los cuatro fenómenos de la Autoridad y que manifiesta las existencias metafísicas de la Eternidad y del Tiempo. Al respecto, ninguna de las cuatro teorías filosóficas (Hegel, Aristóteles, Platón, la escolástica) implicó un análisis ontológico satisfactorio porque cada una de ellas fue concebida como universal, es decir, para superar a las demás y a sí misma como un todo, lo que no es aceptable. Por lo tanto, es preciso llevar la reflexión más lejos. Pero, aun sin malograrse, el dis-curso de Kojève, demasiado breve, deja con algo de hambre a su lector. Las líneas que dedica a la cuestión permiten, pese a todo, discernir lo que debe ser, para el caso, la investigación ontológica de la Autoridad "*después* de elaborar los grandes lineamientos de la ontología". De ésta, "considerada como definitiva", hacia los fenómenos, luego, de éstos "hacia el Ser en tanto Ser" y, siguiendo un movimiento de "vaivén perpetuo", se puede llegar "a una filosofía verdaderamente definitiva, es decir, *verdadera* de manera absoluta". Dado que el procedimiento no se presenta sino como programa, no conviene exigir demasiado del pensamiento del autor, aunque debe considerarse que la

referencia a la Eternidad, si no al Eterno –incluso para el no creyente, el agnóstico o el ateo–, testimonia, mucho más allá de lo sagrado de la *auctoritas*, la apelación a una irreductible trascendencia.

***

Por otra parte, la continuación del libro consagrado a las *Déductions* de lo que antecede es adecuada para fortalecer, como *Applications*, la buena fundamentación de los análisis. También allí se previene al lector: se trate de aplicaciones políticas, morales o psicológicas, no es cuestión de una investigación exhaustiva, sino de desarrollos que tienen por marco el campo político y no, por ejemplo, el campo religioso.

Al tratarse de aplicaciones políticas propiamente dichas, el lugar del Estado resulta evidentemente central. Su Autoridad es *una*, pero su apoyo puede ser individual o colectivo, lo que lleva a una renovada y penetrante descripción de múltiples combinaciones de los tipos "puros", desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media hasta llegar, sobre todo, a los Tiempos Modernos. De manera evidente, se le reserva una condición optativa a la división de los tres poderes –ejecutivo, legislativo y judicial–, a las distintas teorías sobre las revoluciones, al papel de la burguesía en tanto agente de dominación política –su influencia y su lugar sólo se explican bien en relación con los tres modos del tiempo–, a la Tradición en tanto portadora de valores políticos, a los antagonismos entre partido conservador y partido liberal-radical, "antinomia (kantiana) de la teoría política establecida en el lugar del juez, etc. En todos esos campos, el significado de las diversas variantes surgidas de las combinaciones de los tipos "puros" se afianza hasta resultar evidente.

No es sorprendente que la distinción de los tres poderes del Estado, sonsonete del derecho constitucional y de la filosofía política, ocupe un lugar preferente. La conservación de la división tripartita tradicional frente a las cuádruples Autoridades plantea problemas, como si la inserción de la Autoridad del Padre fuera delicada. Se ha visto también que la del Juez resulta singular, sencillamente porque el Político, que necesita del Judicial, siente celos de él y "porque el elemento Juez (político) debe estar separado de los elementos Jefe-Amo"... Sobre todo el análisis de las relaciones entre el "poder" legislativo y el "poder" ejecutivo es el que, recolocado o no en

un contexto actual, muestra todas sus virtualidades: Autoridad del Jefe sobre el eje del Futuro, Autoridad del Amo sobre el eje del presente, y uno se sentiría tentado a agregar Autoridad del Juez sobre el eje del Pasado. Tres poderes, tres modos del tiempo. Pero, ¿hay que conservar a toda costa la trinidad? Es posible pensar en un cambio, tanto en retroceso como en expansión, pues existen poderes que no encuentran recepción en las estructuras habituales, los que se vengan de ese aislamiento o ignorancia, aunque sea en secreto, cuando no al margen de las leyes, como el poder económico o el poder de los medios masivos de comunicación. En suma, ninguna teoría general del Estado pudo en lo sucesivo hacer abstracción de todos los desarrollos relativos a la unidad o a la pluralidad de las formas de la Autoridad política, así como a la transmisión de ésta en el seno del mismo tipo o en el pasaje de un tipo al otro.

También hay, por supuesto, "aplicaciones morales" de la Autoridad o –tal como escribe Kojève– "una moral autoritaria" que le sirve de necesario apoyo: es lo que hay que hacer para adquirirla y ejercerla, ya que su naturaleza y sus características varían en función de cada tipo. Sin embargo, se razona a la manera tradicional –sobre todo, si no exclusivamente– en consideración a la Autoridad del juez. El retorno al pasado, por ejemplo el estudio de la Edad Media japonesa o hindú, mostraría que se impone una diversidad de enfoques, sobre todo a propósito de la Autoridad del Amo. Investigación tanto más necesaria en la medida en que dicho conocimiento permitiría comprender mejor tantos conflictos trágicos de la historia. Sobre todo, se podría superar un análisis incompleto, inspirado en una "moral cristiana o burguesa", apegadas, al menos en sus orígenes, a una moral "servil" opuesta a la moral de los "amos".

Pese a que haya, en el campo de la moral, prolongaciones de los distintos tipos puros de Autoridad, de todos modos ésta implica al mismo tiempo un poder de resistencia y también una ausencia de resistencia, mejor dicho, una obediencia, incluso si mediante el empleo de dicha noción, a la que no recurre el autor, se agrega algo a su pensamiento. Derecho o deber de resistir, obediencia activa o pasiva, autoridad u opresión, legalidad o legitimidad del poder, resultan renovados interrogantes, que no dejan de evocar las aplicaciones psicológicas de la autoridad ejercida y, sobre todo, experimentada, allí donde se manifiestan, en conjunción o como antagonistas,

los poderes de la propaganda, de la "demagogia racional" y de la educación.

***

Antes que seguir por ese camino, Kojève ilustra su demostración acercándose a la actualidad y al estudio de "la Autoridad que existe en Francia en 1942". Se trata entonces de "la Autoridad del Mariscal". Kojève observa en Pétain una "Autoridad política total, es decir, el orden de las cuatro Autoridades "puras": la del Amo, vencedor en Verdun, la del Jefe, capaz de prever los acontecimientos, la del Juez, imparcial y desinteresado, la del Padre, apegado a las tradiciones del pasado". Esta presentación no expresa en ningún momento adhesión alguna de carácter político, ni tampoco, en términos de legalidad o de legitimidad sobre el poder de Vichy o el de Londres. "Tenemos buenas razones para pensar –escribe Dominique Auffret–[26] que Kojève estima necesario abrazar al enemigo para sofocarlo mejor... Sabemos que [su reflexión] teorizaba acerca de una política del gusano en la fruta, que podía ser interpretada de diversas maneras, pero que, para Kojève, debía ser leída en tercer grado. Permite pensar que no excluyó que tenía que contar con la realidad del Estado de Pétain...".[27] El ejemplo elegido, de una ardiente actualidad, en realidad surgía de un procedimiento principalmente metodológico, ajeno al colaboracionismo o a la Resistencia, a la derecha o a la izquierda, a las actividades de unos u otros. Lo que consideró Kojève –en eso también profundamente hegeliano– fue la Autoridad de un hombre que reunía en sí, a la vista de quienes quisieran verificarlos y en la misma línea de su teoría filosófica, los caracteres de los cuatro tipos puros.

Por otra parte, el autor observa que tras dos años de ejercicio, la Autoridad del Mariscal ha experimentado la acción del tiempo, lo que no podía evitarse, habida cuenta de su propio origen. Así, el Amo, en tanto jefe militar, era necesariamente frágil, en razón de la edad, lo que explica que se recurriera al Almirante (Darlan). En cuanto al Padre, su referencia a la Tradición fue atenuada por la necesidad de "penetrar en el Futuro". El mismo debilitamiento ocurre con el Juez, ya que Kojève señala a propósito "el desafortunado vuelco que toma el proceso de Riom". Los deslizamientos

[26] D. Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, pág. 269.
[27] Ibid

observados llevan entonces a reconocer, en la combinación analizada, la primacía de la Autoridad del Jefe. Pero la persistencia de ésta, al estar subordinada a la necesidad de un "proyecto", sólo se apoya, para el caso, sobre un programa o, más bien, sobre un *topos*, un "lugar lógico [...] todavía vacío: la Revolución nacional", pues "en mayo de 1942 Francia aún no tiene la *idea* revolucionaria". En resumen, Kojève no tiene "la menor intención de poder proponer una idea revolucionaria (nacional) a la Francia de 1942" (págs. 192-197). No por ello deja de construir, precisamente a partir de las variantes de los distintos tipos, la forma de un Estado que realiza la Autoridad política correspondiente a la comprobada combinación, y esto en términos de estructura constitucional, no sin encarar, en materia de trabajo, la existencia de corporaciones.

Al mismo tiempo que Kojève pensaba la noción de Autoridad, uno de los grandes espíritus que habían seguido su enseñanza, el Padre Gaston Fessard, llevaba a cabo una reflexión paralela.[28] Él también planteaba preguntas centrales en términos de legitimidad, por ejemplo, dónde se encuentra el *Bien común* del pueblo y la Autoridad indispensable para dirigir las voluntades de todos hacia ese objetivo único. Las conclusiones a las que llegan ambos autores son complementarias.

El Amo, el Jefe, el Juez, el Padre. Por más que se trate de una tipología ya presente en las conciencias y en los comportamientos, Kojève la revela y la explica al tiempo que traza los lineamientos de una filosofía enriquecida y de un programa para nuevas profundizaciones de vocación universal. Su pensamiento supera los meros esquemas tripartitos descubiertos en el mundo indoeuropeo y la tríada de las Flaminas mayores, revelada por Georges Dumézil. También permite comprender mejor en nuestra época todas las crisis de la autoridad, del respeto y de la obediencia. Lleva hacia una distinción de los cuatro poderes, inspirada en los cuatro tipos puros. También puede significar, para un mundo a la angustiosa búsqueda de referencias, un renovado retorno a la razón.

[28] Gaston Fessard, *Journal de la consciente française, 1940-1944*, Paris, Plon, 2001.

LA NOCIÓN DE AUTORIDAD

(RESUMEN SUMARIO)

N. B. Lo esencial se encuentra en A, I y A. II. Véase también B. I.

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Es curioso, pero el problema y la noción de Autoridad han sido muy poco estudiados. Los investigadores se han ocupado sobre todo de las cuestiones relativas a la transferencia de la Autoridad y a su génesis, pero la propia esencia de este fenómeno raramente ha llamado la atención. Y, sin embargo, evidentemente es imposible estudiar el poder político y la estructura misma del Estado sin saber qué es la Autoridad en tanto tal. El estudio, aunque sea provisorio, de la noción de Autoridad resulta, pues, indispensable y el mismo debe preceder a cualquier estudio sobre el problema del Estado.

***

Si bien las teorías sobre la Autoridad son escasas, esto no quiere decir que falten por completo. Si se hace abstracción de las variantes, se puede decir que *cuatro teorías* diferentes (en lo esencial diferentes e irreductibles) se han propuesto a lo largo de la historia.

1) La teoría teológica o teocrática: la Autoridad primaria y absoluta pertenece a Dios; todas las demás autoridades (relativas) derivan de ella. (Esta teoría fue elaborada sobre todo por los escolásticos, pero los partidarios de la monarquía "legítima", incluso hereditaria, adhieren igualmente a la misma.)

2) La teoría de Platón: la Autoridad ("justa" o "legítima") descansa en, y emana de, la "Justicia" o "equidad". Cualquier "Autoridad" que tenga otro carácter no es más que una seudo autoridad, y en realidad no es más que la *fuerza* (más o menos "bruta").

3) La teoría de Aristóteles, que justifica la Autoridad mediante la Sabiduría, el Saber, la posibilidad de *prever*, de trascender el presente inmediato.

4) La teoría de Hegel, que reduce la relación de la Autoridad a la del Amo y el Esclavo (del Vencedor y del Vencido), donde el primero ha estado dispuesto a arriesgar su vida para hacerse "reconocer" mientras que el segundo ha preferido la sumisión a la muerte.

Desafortunadamente, sólo esta última teoría ha recibido una elaboración filosófica completa, al desarrollarse tanto sobre el plano de la descripción fenomenológica como sobre el del análisis metafísico y ontológico. Las demás no han superado el nivel de la fenomenología (al no ser, por otra parte, en absoluto completas, ni siquiera en ese campo).

(Es preciso decir que la teoría de Hegel nunca fue en verdad comprendida y que muy rápidamente se la olvidó. Así, el continuador más importante de Hegel –Marx– descuidó por completo el problema de la Autoridad.)

Estas cuatro teorías son *exclusivas*. Cada una de ellas sólo reconoce un único tipo de Autoridad (a saber, el que ella describe), al no ver en los otros fenómenos "autoritarios" más que una manifestación de la sola y simple *fuerza*.

Nota. Existe, por cierto, también una "teoría" de la Autoridad que sólo ve en ésta una manifestación de la fuerza. Pero veremos a continuación que la Fuerza nada tiene que ver con la Autoridad, siendo incluso directamente opuesta a ella. Reducir la Autoridad a la Fuerza significa, pues, sencillamente negar, o ignorar, la existencia de la primera. Por eso no tomamos en cuenta, entre las *teorías de la Autoridad*, a esa opinión errónea.

***

Para poder juzgar y criticar esas teorías (incluso para comprenderlas en el sentido propio de la expresión), habría que comenzar por establecer una lista completa de todos los fenómenos que pueden clasificarse bajo el rubro "Autoridad" y ver si esos fenómenos corresponden (todos o en parte) a una (o a varias) de las teorías propuestas.

Las teorías que no encuentran fenómenos correspondientes deben rechazarse por falsas. En cuanto a las demás, hay que ver si dan cuenta de *todos* los fenómenos o sólo de una parte de ellos.

Con ese fin, es preciso someter los fenómenos a un análisis fenomenológico, para poner [al] día los "fenómenos puros", es decir, los irreductibles entre sí (o que muestran, para los fenómenos "compuestos", los elementos "puros" con los que se componen).

Si se encuentran fenómenos "puros" de los que ninguna de las teorías propuestas da cuenta, es necesario elaborar otras teorías.

Dicho de otra manera, el *análisis fenomenológico* (A, I) debe responder a la pregunta "qué es", aplicada a todos los fenómenos que calificamos, por así decirlo, "instintivamente", como autoritarios. Debe revelar la *esencia* (la idea; *das Wesen*) de la Autoridad en tanto tal, así como la *estructura* de esa "esencia", es decir, los diferentes tipos irreductibles de su manifestación (haciendo abstracción de las variaciones "accidentales", debidas a las simples divergencias de las condiciones locales y temporales de la realización de la Autoridad en tanto tal).

Pero el análisis fenomenológico sólo puede cumplir su función con la condición de ser verdaderamente *completo*. Es preciso tener la certeza de que se han enumerado *todos* los tipos de Autoridades *posibles* y que se ha descompuesto cada uno de ellos en elementos verdaderamente *simples*, es decir, irreductibles a otros elementos.

Ahora bien, esto sólo es posible si el análisis es *sistemático*; por eso se debe superar necesariamente el plano fenomenológico, elevarse al nivel metafísico.

El *análisis metafísico* (A, II) vincula el *fenómeno* de la Autoridad con la estructura fundamental del Mundo objetivamente *real*. Es así como permite ver si los fenómenos descriptos corresponden a *todas* las posibilidades ofrecidas por el Mundo y si un fenómeno dado tiene un origen metafísico simple o compuesto.

Finalmente, la *justificación* última de la teoría fundada en, y asegurada por, el análisis metafísico sólo puede provenir de un análisis todavía más profundo, que penetre hasta el nivel ontológico.

El *análisis ontológico* (A, III) estudia la estructura del Ser en tanto tal y permite comprender el porqué y el cómo de la estructura (metafísica) del Mundo real, estructura que, a su vez, permite clasificar y analizar *sistemáticamente* (en el plano fenomenológico) los fenómenos en cuestión, que se manifiestan en este Mundo.

Nota. En los tres análisis habrá que emplear la noción de Dios, incluso admitiendo que éste no existe, que sólo es un "mito". El "creyente" siempre ha atribuido a Dios el máximo de autoridad y, por lo tanto, es en él donde se puede estudiar ese fenómeno como si se lo tuviera bajo la lente del microscopio. Estaremos en libertad de aplicar al hombre lo que hayamos descubierto en Dios. Y, precisamente, si Dios no es más que un "mito", el análisis de la *Autoridad divina* es de hecho un análisis de la *Autoridad humana*: sin darse cuenta, el hombre proyecta en Dios lo que descubre –más o menos inconscientemente– en sí mismo, de manera que se puede estudiarlo estudiando a "su" Dios.

***

La teoría de la Autoridad que surge de ese triple análisis será plenamente segura y justificada. A su vez, podrá servir como punto de partida para diversas *Deducciones* (B).

La teoría tendrá ante todo

Aplicaciones políticas (B, I).

Si se admite que todo Estado presupone la Autoridad y descansa sobre ella, se puede *deducir* la teoría del Estado de la teoría de la Autoridad.

En segundo lugar, la teoría de la Autoridad tendrá

Aplicaciones morales (B, II).

Una teoría correcta y justificada permitirá defender a la Autoridad y al Estado (en particular, pues, al Estado autoritario) contra las críticas morales o moralistas, deducidas a partir de nociones no políticas. Dicho de otra manera, la teoría de la Autoridad permite *deducir* una moral específicamente política, en lo esencial destinta de esa moral "privada", desde cuyo punto de vista por lo general se trata de criticar a la Autoridad en su ser y en sus actos.

Finalmente, la teoría de la Autoridad tendrá

Aplicaciones psicológicas (B, III).

Sabiendo qué es la Autoridad, se puede *deducir* la manera en que hay que actuar sobre el [los] hombre[s] a los efectos de poder engendrar tanto una Autoridad como mantenerla.

***

En lo que sigue, todas estas cuestiones sólo podrán ser bosquejadas. No tengo la pretensión de enunciar una teoría definitiva y completa de la Autoridad. Se trata, más bien, de plantear los problemas e indicar la dirección general de sus soluciones.

A. ANÁLISIS

I. Análisis fenomenológico

1

a) Para poder establecer una lista de *todos* los fenómenos autoritarios, es preciso ante todo saber elegir entre los fenómenos dados, es decir, poder distinguir los fenómenos que realizan y revelan la esencia de la Autoridad de quienes nada tienen que ver con esta última (a menudo a pesar de las apariencias).

Dicho de otra manera, es necesario comenzar dando una *definición* de Autoridad, una definición *general* que pueda englobar todos los casos particulares, una definición que sería puramente "formal", "nominal". Busquemos, pues, una

Definición general de Autoridad.

Sólo hay Autoridad allí donde hay movimiento, cambio, acción (real o al menos posible): sólo se tiene autoridad sobre lo que puede "reaccionar", es decir, cambiar en función de lo que, o de quien, representa la Autoridad (la "encarne", la realice, la ejerza). Y, evidentemente, la Autoridad pertenece a quien hace cambiar y no a quien experimenta el cambio: la Autoridad es, en lo esencial, *activa* y no pasiva.

Se puede, entonces, decir que el "soporte" real de cualquier autoridad es necesariamente un *agente*, en el sentido propio y fuerte del término, es decir un agente al que se le considera como *libre* y *consciente* (ya sea un ser divino, un ser humano, pero nunca un animal, etc., en tanto tal).

Nota. Por cierto que el acto autoritario no es necesariamente *es-*

pontáneo: se puede tener autoridad mientras se ejecuta la orden impartida por otro. Pero se considera que el agente investido de autoridad *comprende* esa orden y la acepta *libremente*: un fonógrafo que transmite la palabra del jefe no tiene ninguna autoridad en sí mismo.

El ser investido de autoridad es, pues, necesariamente un *agente* y el acto autoritario es siempre un verdadero *acto* (consciente y libre).

Ahora bien, el acto *autoritario* se distingue de todos los demás por el hecho de que no encuentra *oposición* por parte de quien, o de quienes, es el destinatario. Lo que presupone, por una parte, la *posibilidad* de una oposición y, por la otra, la renuncia *consciente* y *voluntaria* a la realización de esa posibilidad. (*Ejemplos*: si arrojo a alguien por la ventana, el hecho de que caiga no tiene nada que ver con mi autoridad; pero ejerzo una autoridad manifiesta sobre él si él mismo se tira por la ventana ante una orden que yo le doy y que materialmente él habría podido no ejecutar. El hipnotizador no tiene *autoridad* sobre aquel a quien hipnotiza. No tengo necesidad de emplear mi autoridad para hacer que alguien haga a alguien algo que tiene ganas de hacerle, algo que le habría hecho incluso sin que yo se lo dijera.)

La Autoridad es, pues, necesariamente una *relación* (entre agente y paciente): es, entonces, un fenómeno esencialmente *social* (y no individual); es preciso que existan *dos*, por lo menos, para que haya Autoridad.

Entonces: la Autoridad es la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros *reaccionen* contra él, siento totalmente *capaces* de hacerlo.

O también: actuando con *Autoridad*, el agente puede cambiar el dato humano exterior, sin experimentar una reacción, es decir, sin que cambie él mismo en función de su acción.

(*Ejemplos*: si, para hacer salir a alguien de mi habitación debo emplear la fuerza, debo *cambiar* mi propio comportamiento para realizar el acto en cuestión, de esta manera demuestro que no tengo autoridad; muy distinto es si no me muevo y dicha persona abandona la habitación, es decir, cambia, ante un simple "¡Salga!" pronunciado por mí. Si la orden provoca una discusión, es decir, obliga a quien se la imparto a hacer algo –discutir– en función de la orden dada, no hay autoridad. Todavía menos la hay si la discusión me

lleva a abandonar la orden o incluso a llegar a un compromiso, es decir, precisamente a un cambio del acto que se consideraba iba a producir un cambio en el exterior, sin cambiarme a mí mismo.)

O bien, finalmente: la Autoridad es la posibilidad de actuar sin establecer compromisos (en el sentido amplio del término).

Nota. Cualquier *discusión* es ya un *compromiso*, pues equivale a lo siguiente: "–Haga tal cosa sin condiciones. –No, sólo la haré con la condición de que usted haga tal otra cosa, a saber, que usted me convenza. –De acuerdo, cedo en este punto."

b) esta definición muestra con claridad que el fenómeno de la Autoridad tiene parentesco con el del Derecho (cf. la Noticia sobre el Derecho).[1] En efecto:

Tengo *derecho* a algo cuando puedo hacerlo sin encontrar *oposición* (reacción), siempre que en principio ésta sea posible.

(*Ejemplo*: si quiero sacarle a alguien cien francos que le pertenecen, éste "reaccionará" y yo experimentaré el "contragolpe" de mi acto; pero si él me debe ese dinero, es decir, si tengo un *derecho* sobre él, no tengo por qué experimentar "reacción" alguna mientras mi acción hace pasar los cien francos de su bolsillo al mío.)

Sin embargo, existe una diferencia esencial entre estos dos fenómenos "emparentados".

En el caso de la Autoridad, la "reacción" (la oposición) nunca surge del campo de la *posibilidad* pura (nunca se *actualiza*): su *realización* destruye la Autoridad. Por el contrario, en el caso del Derecho, la "reacción" puede actualizarse sin por eso destruir el Derecho: basta que esa reacción sea experimentada por una persona diferente que la que está en posesión del Derecho. (En el ejemplo citado, basta con que la "reacción" violenta del deudor sea experimentada por un juez, un ujier, un agente de policía, etc.)

De esa diferencia se deriva que si, en principio, la Autoridad excluye la fuerza, el Derecho la implica y la presupone, al ser algo diferente a sí misma (no hay Derecho sin tribunal, no hay Tribunal sin policía que pueda hacer ejecutar por la fuerza las decisiones del Tribunal).

Por otra parte, el parentesco señalado entre la Autoridad y el Derecho explica por qué cualquier Autoridad tiene ne-

[1] Kojève alude aquí al texto que debía dar origen a su *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (véase p. 10). (Nota del editor.)

cesariamente un carácter *legal* o *legítimo* (para quienes la reconocen: lo que va de sí, pues toda Autoridad es necesariamente una Autoridad *reconocida*; no reconocer a una Autoridad es negarla y, por eso, destruirla).

POR LO TANTO: 1) Ejercer una autoridad no sólo no es lo mismo que emplear la fuerza (la violencia), sino que ambos fenómenos *se excluyen* mutuamente. De manera general, no hay que *hacer nada* para ejercer la Autoridad. El hecho de estar obligado a hacer intervenir la fuerza (la violencia) prueba que no hay Autoridad en juego. A la inversa, no se puede –sin recurrir a la fuerza– hacer que la gente haga lo que no haría espontáneamente (por sí misma) sin hacer intervenir a la Autoridad.

Nota. Si alguien hace lo que le digo por "amor" hacia mí, lo hace *espontáneamente*, pues todo lo hace para causarme placer, sin que yo tenga necesidad de *intervenir*, de actuar sobre él. La relación de Amor es, pues, esencialmente, algo diferente a la relación mediante la Autoridad. Pero siendo que el Amor da el mismo *resultado* que la Autoridad, fácilmente se puede cometer un error al confundir los dos fenómenos, y hablar de una "autoridad" que el amado tenga sobre el amante, o de un "amor" que tiene quien experimenta –es decir, reconoce– una autoridad para quien lo ejerce. De ahí la explicación de la tendencia natural que tiene el hombre de amar a aquel al que le reconoce la Autoridad, así como a reconocer la Autoridad de aquel al que ama. Pero, sin embargo, los dos fenómenos siguen siendo claramente diferentes.

2) La acción "legal" o "legítima" puede ser también una acción "autoritaria": para que lo sea, basta con que se renuncie (libre y conscientemente) a la actualización de las "reacciones" posibles. (En ese caso, el Derecho ejerce una Autoridad, sin dejar de ser un Derecho en la medida en que existe una *fuerza* capaz de realizarlo, si la necesidad se presenta, es decir, si deja de ejercer su *Autoridad*. En suma, el Derecho sólo tiene *autoridad* para quienes lo "reconocen", pero sigue siendo un Derecho incluso para quienes lo experimentan sin "reconocerlo".)

En cuanto a la acción "autoritaria", es "legal" o "legítima" por definición. Pues allí donde la "reacción" posible no se actualiza, es decir, si no hay *ninguna* "reacción" en general, no hay, *a fortiori*, "reacción" contra el propio agente. No tiene sentido, pues, hablar de Autoridad "ilegítima" o "legal": es una contradicción *in adjecto*. Quien reconoce a una Autoridad (y

no existe Autoridad no "reconocida") reconoce por lo mismo su "legitimidad". Negar la legitimidad de la Autoridad significa no reconocerla, es decir –por eso mismo– destruirla. Se puede, entonces, negar, en un caso concreto, la *existencia* de una Autoridad, pero no se puede oponer ningún "Derecho" a una Autoridad *real* (es decir, "reconocida").

Nota 1. Diversos autores, especialmente cristianos, han afirmado que todo *poder* político es "legítimo". Esto sólo es verdadero en la medida en que el Poder encarne una Autoridad. Veremos a continuación que existe una disociación posible entre el Poder y la Autoridad. Y un Poder desprovisto de Autoridad no es *necesariamente* legítimo. Se puede decir, ciertamente, que toda acción (revolucionaria) dirigida contra un Poder investido de Autoridad sería "ilegal" e "ilegítimo"; pero es una tautología carente de sentido, habida cuenta de que la Autoridad excluye precisamente cualquier acción dirigida contra ella.
Nota 2. Se puede decir que la Legalidad es el *cadáver* de la Autoridad o, más exactamente, su "momia", un cuerpo que dura desprovisto de alma o de vida.

3) Nuestra definición de Autoridad puede ser aproximada asimismo a la única definición válida de lo Divino: es –para mí– *divino* todo lo que puede actuar sobre mí sin que yo tenga la posibilidad de reaccionar contra ello.

(*Ejemplo*: mientras los hombres supusieron que las estrellas ejercerían una influencia sobre ellos y pensaron que no tenían ningún medio para actuar sobre ellas, procedieron a divinizarlas. Pero cuando Newton les enseñó que toda acción (física) era igual a la reacción que provocaba, las estrellas –y todo el Mundo natural en general– resultaron definitivamente "profanizados".)

Esta definición permite entender por qué el hombre siempre ha atribuido, por una parte, el *summum* de Autoridad a lo que era (o representaba) para él lo Divino y, por la otra, revestía a toda Autoridad (humana) existente (es decir, reconocida por él) con un carácter "sagrado" o divino (*cf.* la teoría teocrática de la Autoridad, discutida más adelante, que sostiene el origen divino de *cualquier* Autoridad).

Sin embargo, la definición de lo Divino difiere de la de Autoridad: en el caso de la acción divina, la reacción (humana) es en absoluto *imposible*; en el caso de la acción autoritaria (humana), la reacción es, por el contrario, necesariamente *posible* y no existe en razón de una renuncia consciente y *voluntaria* a esa posibilidad.

Se puede, desde luego, modificar nuestra definición de Autoridad de manera de englobar la acción divina, diciendo que la acción (divina o humana) es autoritaria en la medida en que no provoca ninguna reacción. Se podría hablar entonces de la Autoridad *divina*. Pero, sin embargo, será preciso distinguirla cuidadosamente de la Autoridad *humana*, que presupone no sólo la ausencia de una reacción *real*, sino también la presencia de una *posibilidad* de reacción.

Pues bien, preferimos mantener nuestra definición de Autoridad, a riesgo de decir que esta última es un fenómeno (social) esencialmente *humano*, y que la acción *divina* sólo está emparentada con la acción autoritaria, pero que no es idéntica a ella.

También se puede decir que, por oposición a la Autoridad propiamente dicha, es decir, humana, la "Autoridad" divina es esencialmente inatacable: cualquier posibilidad de reacción queda excluida, ya que la Autoridad debe ejercerse indefinidamente, durante todo el tiempo que exista el propio ser que la encarna. Ahora bien, visto que, por definición, dicho ser no puede ser modificado, es decir, alterado, y, por lo tanto, destruido desde afuera, resulta natural suponer que existe eternamente. También se puede decir, pues, que la "Autoridad" divina difiere de la Autoridad propiamente dicha (humana) por el hecho de ser *eterna*. O también: lo Divino ejerce su "Autoridad" sin riesgo alguno de perderla, *sin riesgo* en general.

La Autoridad humana es, por el contrario, esencialmente perecible: en cada momento la posibilidad voluntariamente reprimida de la reacción puede actualizarse y así anular la Autoridad. El ejercicio de la Autoridad (humana) implica, pues, necesariamente un elemento de *riesgo* para quien la ejerce por el hecho mismo de que la ejerce: aunque más no sea por riesgo de perderla, con todo lo que eso significa.

En consecuencia, cualquier Autoridad humana existente debe tener una "causa", una "razón" o una "justificación" para su existencia: una "razón de ser". No basta con comprobar que *existe* para "*reconocerla*" (y prolongarla por eso mismos en su existencia).

Es preciso, pues, ver cuáles son las causas, razones o justificaciones de la Autoridad. Y ese estudio nos permitirá distinguir varios tipos irreductibles de esa Autoridad y entender mejor las teorías propuestas vinculadas con ella.

a) Todas las formas de la Autoridad (humana) tienen en común que permiten ejercer una acción que no provoca reacción, porque quienes podrían reaccionar se abstienen consciente y voluntariamente de hacerlo. Inversamente, en todas partes donde los hombres experimentan una acción (que no habrían efectuado por sí mismos), renunciando consciente y voluntariamente a su facultad de reaccionar contra ella, se puede comprobar la intervención de una Autoridad.

Pero, dado que la reacción siempre es *posible* y que la renuncia es *consciente* y *voluntaria*, hay razón para plantear la pregunta de por qué esa renuncia. Cualquier Autoridad suscita la cuestión de saber *por qué* existe, es decir, *por qué* se la "reconoce", experimentando los actos que de ella surgen sin reaccionar contra ellos.

Las respuestas que se pueden dar a esas preguntas son diversas y a cada respuesta diferente corresponde un tipo particular de Autoridad.

Ante todo, se trata de establecer una lista con todos los tipos de Autoridad posibles.

Nota. Se podría enumerar una veintena. Pero hasta tanto no se posea una *teoría de la Autoridad*, no se puede estar seguro de que esa enumeración sea *completa*.

Luego es preciso derivar (y describir) los tipos "puros", es decir, irreductibles a otros y mostrar cómo los tipos "mixtos" se constituyen por combinación de esos tipos "simples" o "puros".

No es cuestión de efectuar aquí todo ese trabajo de análisis fenomenológico. Supongamos el hecho e indiquemos el resultado, sin "demostrarlo", por así decirlo.

***

Digamos, pues, que se pueden distinguir *cuatro tipos* (simples, puros o elementales) de Autoridad.

α) La Autoridad del Padre (o de los padres, en general) sobre el Hijo. (*Variantes*: la Autoridad que nace de un gran distanciamiento entre edades –la Autoridad de los viejos frente a la juventud–; la Autoridad de la tradición y de quienes la posean; la Autoridad de un muerto –testamento–; la Autoridad del "Autor" sobre su obra; etc.)

Nota sobre la Autoridad del muerto. De manera general, el hombre tiene más Autoridad después de su muerte que mientras vive: el testamento tiene más Autoridad que las órdenes que impartía el hombre mientras vivía; una promesa vincula más después de la muerte de quien la ha sido recibido; las órdenes del padre muerto son mejor respetadas que las que daba mientras vivía; etc. La razón de esto es que resulta materialmente imposible *reaccionar* contra un muerto. Tiene, pues, Autoridad por definición. Pero esa *imposibilidad* de reacción asegura a la Autoridad del muerto un carácter *divino* (sagrado): el ejercicio de la Autoridad por parte del muerto no implica ningún *riesgo* para él. De ahí la fuerza y la debilidad de esa autoridad. En suma, es un caso particular de autoridad *divina*.

β) La autoridad del Amo sobre el esclavo. (*Variantes*: la Autoridad del Noble sobre el Villano; la Autoridad del Militar sobre el Civil; la Autoridad del Hombre sobre la Mujer; la Autoridad del Vencedor sobre el Vencido; etc.)

Nota sobre la autoridad del Vencedor. Va de sí que, para que haya Autoridad, el Vencedor debe ser "reconocido" en tanto tal por el Vencido, es decir, que el Vencido debe "reconocer" su derrota. *Cf.* el eslogan alemán *im Felde unbesiegt*, que destruyó la naciente Autoridad de los vencedores de 1918; éstos, al no haber hecho "reconocer" su victoria, no tuvieron ninguna Autoridad; debieron, por lo tanto, apoyarse en la fuerza, con el resultado conocido.

γ) La Autoridad del Jefe (*dux, Duce, Führer, leader*, etc.) sobre la Banda. (*Variantes*: la autoridad del Superior –director, oficial, etc.– sobre el Inferior –empleado, soldado, etc.–; la Autoridad del Maestro sobre el Alumno; la Autoridad del Sabio, del Técnico, etc.; la Autoridad del Adivino, Profeta, etc.)

Nota sobre la Autoridad del Oficial. Esa autoridad es un buen ejemplo de Autoridad *mixta*. Además de su Autoridad específica de *Jefe*, que ejerce en relación con los soldados, se beneficia con la Autoridad de *Amo* que tiene todo militar en relación con los civiles; en relación con los soldados, también posee por lo general la autoridad del *Padre*; finalmente, encarna también la autoridad del *Juez*, de la que hablaremos enseguida.

δ) La Autoridad del Juez. (*Variantes*: la Autoridad del Árbitro; la Autoridad del Inspector, del Censor, etc.; la Autoridad del Confesor; la Autoridad del Hombre justo u honesto; etc.)

Nota sobre la Autoridad del Confesor. Es también un buen ejemplo de Autoridad *mixta*: además de su Autoridad de Juez, el Confesor se beneficia con la Autoridad del Jefe, en su calidad de "director de conciencia", así como con la de *Padre*; pero le falta la Autoridad del *Amo*.
Nota sobre la autoridad del Hombre justo. En verdad, ahí tenemos el caso más puro de Autoridad del Juez, pues el Juez propiamente dicho posee, además de su Autoridad –espontánea– de Juez, la Autoridad –derivada– de funcionario.

b) Tenemos, pues, cuatro tipos "puros" de Autoridad. Ahora bien, hemos visto que se pueden distinguir asimismo *cuatro teorías* irreductibles de la Autoridad. Esto nos lleva a suponer que cada una de esas teorías, que es, para su autor, una teoría de la Autoridad en general, en realidad no es más que la teoría de uno de los cuatro tipos particulares enumerados antes.

Veamos si es verdaderamente así.

Tenemos, pues (en orden cronológico) las teorías

- de Platón
- de Aristóteles
- de los escolásticos, etc. (Teoría teológica)
- de Hegel

Comencemos por esta última.

La *teoría hegeliana* tiene la forma de una teoría de la relación entre Amo y Esclavo. Al parecer, Hegel veía en ella una teoría general de la Autoridad al considerar a todas las formas de la Autoridad como derivadas de la Autoridad del Amo en relación con el Esclavo. En todo caso, no elaboró ninguna teoría de la Autoridad.

La teoría hegeliana (filosóficamente muy elaborada) da perfecta cuenta de nuestro segundo tipo "puro" de Autoridad, es decir, de la Autoridad del Amo sobre el Esclavo, Hela aquí. (Para mayores detalles, cf. Mi "Autonomía y dependencia de la Conciencia de sí mismo", en *Mesures.*)[2]

La Dominación nace de la Lucha a muerte por el "reconocimiento" (*anerkennen*). Ambos adversarios se plantean un objetivo esencialmente humano, no animal, no biológico: el de ser "reconocidos" en su realidad o dignidad humanas. Pero el futuro Amo enfrenta la prueba de la Lucha y el Riesgo,

[2] Con, subtítulo "Maitrise et servitude" (traducción comentada de la sección A del capítulo IV de la *Phénomenologie de l'Esprit*), *Mesures*, 15 de enero de 1939, 5º año, I, pág. 108 y ss. Retomado al comienzo de *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1ª ed., 1947, reed. 1968. (N. del E.)

mientras que el futuro Esclavo no llega a dominar su temor (animal de la muerte). Cede, pues, se da por vencido, reconoce la superioridad del vencedor y se somete a él como el Esclavo a su Amo. Así es como nace la Autoridad absoluta del Amo en las relaciones con su Esclavo.

Entonces: el Amo supera lo *animal* que hay en él (y que se manifiesta por el instinto de conservación) y lo subordina a lo que tiene de específicamente *humano* en él (ese elemento humano que se manifiesta a través del deseo de "reconocimiento", por la "vanidad", que está desprovista de cualquier valor biológico, "vital"). Por el contrario, el Esclavo subordina lo humano a lo natural, a lo animal. Se puede decir, en consecuencia, que la Autoridad del Amo sobre el Esclavo es análoga a la Autoridad del hombre sobre el animal y la Naturaleza en general, con la diferencia de que [...] el "animal" es *consciente* de su inferioridad y la acepta *libremente*. Precisamente por eso allí existe Autoridad: el Esclavo renuncia consciente y voluntariamente a su posibilidad de reaccionar contra la acción del Amo; lo hace porque *sabe* que esa reacción implica el riesgo de su vida y porque no *quiere* aceptar ese riesgo.

La teoría de Hegel es, pues, una teoría de la *Autoridad*. Y explica bien el porqué de la autoridad del *Amo* sobre el Esclavo. Es, por lo tanto, una teoría correcta de *ese* tipo particular (puro) de Autoridad. Pero no es válida para los otros tipos.

Por ejemplo, no da cuenta de la Autoridad del *Jefe*. No sólo tiene una Autoridad en relación con el Esclavo (en tanto Amo propiamente dicho); también puede tener (en tanto Jefe) una Autoridad en relación con los demás Amos. Ahora bien, la teoría de Hegel no da cuenta de ese hecho, de la existencia de una Autoridad del *Jefe* ante hombres socialmente *iguales*. Y menos aún se aplica a los hechos de la Autoridad del *Padre* o del *Juez*, donde los elementos Lucha y Riesgo de la vida desaparecen por completo.

Por el contrario, la teoría hegeliana explica el parentesco entre el caso de la Autoridad del Amo y los casos que hemos enumerado como "variantes" de esta última. Teniendo en cuenta el hecho que la Autoridad del Noble, del Militar, del Hombre, y del Vencedor tiene una naturaleza compuesta, es preciso decir que el elemento predominante y que sirve de base (o de "justificación") última no es más que la Autoridad del Amo, fundada por el Riesgo. Resulta evidente para el

Militar y el Civil, para el Vencedor y el Vencido. Pero es también incuestionable que el Noble es, en sus orígenes, ante todo un guerrero, mientras que el Villano no participa de la guerra. Finalmente, parece por cierto que de la misma razón el Hombre extrae, a fin de cuentas, la Autoridad que tiene sobre la Mujer.

Pasemos ahora a *la teoría de Aristóteles*. También se presenta como una teoría de la Dominación. Pero de hecho se aplica a otro tipo de Autoridad.

Según Aristóteles, el Amo tiene el derecho de ejercer una Autoridad sobre el Esclavo porque él puede *prever*, mientras que este último no hace más que registrar las necesidades *inmediatas* y se deja llevar exclusivamente por ellas. Es, entonces, si se quiere, la Autoridad del "inteligente" sobre el "animal", del "civilizado" sobre el "bárbaro", de la "hormiga" sobre la "cigarra", del "clarividente" sobre el "ciego". (Es también la Autoridad de quien da una orden sobre quien la ejecuta.) Quien se da cuenta de que ve menos que otro, o no tan lejos, fácilmente se deja *llevar* o *guiar* por él. Renuncia, pues, conscientemente a las reacciones posibles; experimenta los actos del otro sin oponérsele, sin protestar, sin discutirlos, incluso sin plantearse preguntas: sigue al otro "ciegamente".

Existe entonces claramente Autoridad. Sólo que esa teoría de la Autoridad no tiene nada que ver con la Autoridad del Amo, que es, por el contrario, muy bien explicada por la teoría de Hegel. La teoría de Aristóteles se aplica al caso de la Autoridad del Jefe en relación con su Banda: da cuenta de la Autoridad del *dux*, del *Duce*, del *Führer*, del líder, etc.

En efecto, examinemos un ejemplo familiar. Una banda de chicos se reúne para jugar. Uno de ellos propone ir a robar manzanas al jardín vecino. De inmediato, y por eso mismo, se constituye en jefe de la banda. La conversión se debe a que ha visto *más lejos* que los otros, a que fue el único en haber concebido un *proyecto*, ya que los demás no pudieron superar el nivel de los datos inmediatos. Pues bien, todo hace suponer que los primeros jefes "verdaderos" aparecieron de la misma manera: una banda de "Amos", de "nobles bandidos" se congrega en torno a un Jefe, que propone el plan de una *razzia*; y está revestido de una Autoridad absoluta en tanto dura la ejecución de *su proyecto*: es el "dictador", incluso el "rey" (*cf.* la génesis espontánea de la Autoridad del Jefe de Jenofontes, en *Anabasis*, III, 1, 4, 11-14, 24-27, 30-34, 36-47; cf. también II, 2, 2-5).

Nota. Hablamos aquí del Jefe de la banda y no del Jefe de Estado, cuya Autoridad es compleja; la del Jefe sólo consta de un elemento. De ello volveremos a hablar en B, I. Por ahora digamos solamente esto: los sociólogos han establecido que por lo general el Estado nace allí donde una banda de conquistadores, de "Amos", se establece en un país conquistado, sometiendo más o menos a los aborígenes. Esos vencidos son los "súbditos" de los vencedores, quienes se benefician, en relación con los primeros, de la Autoridad de Amos. El Jefe de los vencedores es, pues, en primer lugar Jefe (en relación con sus "iguales", con los Amos) y en segundo lugar Amo (en relación con sus "súbditos", con los Esclavos, con los vencidos). Al ser simultáneamente Jefe y Amo, es Jefe de Estado o Soberano, "Rey" o "Dictador", en el propio sentido del término. Lo que, por otra parte, no quiere decir *que no es más* que Jefe y Amo. Puede beneficiarse además con la Autoridad de Padre y de Juez.

La teoría de Aristóteles da cuenta, pues, de la Autoridad de Jefe de la banda. Y también permite explicar el parentesco entre esa Autoridad y lo que hemos llamado sus "variantes". Resulta claro para la Autoridad del Superior sobre sus Inferiores. El Director y el Oficial ven más lejos que el Empleado y el Soldado: tienen datos sobre el futuro, conciben los planes y proyectos, mientras que los Inferiores sólo ven los datos inmediatos, las necesidades del momento. Incluso si los Superiores sólo trasmiten órdenes provenientes de la superioridad, las conocen *antes* que sus Inferiores y, por lo tanto, se benefician con una *presciencia* con relación a ellos.

Lo mismo ocurre con la Autoridad del Maestro sobre el Alumno: el alumno renuncia a las reacciones contra los actos del Maestro porque piensa que este último ya se encuentra en el sitio donde él mismo sólo llegará después: está *adelantado* con respecto a él.

Las mismas observaciones caben para la Autoridad del Sabio, del Técnico, etc. Estos ven el fondo de las cosas, mientras que el inculto sólo ve la superficie: por lo tanto, ven mejor que estos últimos, tienen una visión más amplia y profunda de la cosa. De ahí sus posibilidades de prever los acontecimientos, lo que siempre ha confirmado (incluso creado) la Autoridad de los Sabios.

Por fin, la Autoridad del Adivino, del Profeta, del Oráculo, etc., es un ejemplo particularmente impactante de Autoridad conforme a la teoría de Aristóteles: la incuestionable Autoridad del Adivino (del Oráculo) es un caso puro de la Autoridad del Jefe.

Por el contrario, la teoría de Aristóteles no da cuenta de la Autoridad del Amo sobre el esclavo, como muy bien lo ha demostrado Hegel. Y tampoco tiene nada que ver con la Autoridad del Padre y del Juez.

Por cierto, el Padre de familia puede ser al mismo tiempo Jefe de banda (si la familia constituye una). Pero esa Autoridad del Jefe nada tiene que ver con la que tiene en tanto Padre, la que también es otra cosa que la Autoridad que el Maestro tiene sobre su alumno. Pues, evidentemente la Autoridad del Padre nada tiene que ver con su valor *personal*, como es el caso de toda Autoridad (pura) de Jefe, y de las Autoridades mixtas, donde predomina o interviene el elemento "Jefe".

En cuanto al Juez, su Autoridad nada tiene que ver con un proyecto, una *presciencia* o una predicción. No propone nada, simplemente "juzga" lo que *es*. Y tampoco es el *conocimiento* más vasto de las leyes lo que hace la Autoridad del Juez: es únicamente su "justicia".

No es, pues, la teoría de Aristóteles, sino la de la Platón, la que da cuenta de los casos "puros" de Autoridad del Juez.

Veamos entonces en qué consiste *la teoría platónica* de la Autoridad.

Para Platón, toda Autoridad está –o al menos debería estar– basada en la Justicia o en la Equidad. Todas las demás formas de Autoridad son ilegítimas. Lo que prácticamente quiere decir que no son estables, no son duraderas: son pasajeras, efímeras, accidentales. No son más que seudo autoridades. En realidad, todo poder que no descanse en la Justicia tampoco descansa sobre una Autoridad en el sentido propio del término. Sólo se mantiene gracias a la fuerza (al "terror"). Ahora bien, dicha forma de mantenerse es necesariamente precaria.

No hay duda de que esa teoría es falsa en su exclusividad. La Autoridad del Amo o del Jefe, en tanto tal, evidentemente no tiene nada que ver con la Justicia. Y la Autoridad del Padre también es independiente del hecho de que encarne o no a la Justicia. Para verlo, basta con señalar que existen *conflictos* entre la obediencia filial y el sentimiento de justicia. Y una orden del Padre puede ser ejecutada sin discusión (sin "reacción"), incluso si contradice lo que el hijo cree que es justo. Y lo mismo ocurre en los casos del Amo y del Jefe.

Pero, por otra parte, el hecho mismo de la existencia de tales conflictos prueba que la Justicia puede fundar una

Autoridad *sui generis*, capaz de contrabalancear, incluso de destruir, la Autoridad del Amo, del Jefe o del Padre. (Los ejemplos son demasiado numerosos y conocidos como para que valga la pena citarlos.)

La Justicia puede, entonces, servir de base para una Autoridad *sui generis*, y Platón se equivoca solamente al negar la existencia independiente de los otros tres tipos de Autoridad.

Recordemos la leyenda (referida por Herodoto, I, 96-100) relativa al nacimiento de la monarquía de los medos. Los medos vivían en la anarquía (en el Estado natural se diría mucho después), donde reinaba la injusticia absoluta (el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes). Uno de ellos (que por ambición aspiraba al poder) se puso a practicar la justicia. Los demás vinieron a someterle sus diferencias, las que él juzgaba en cuanto árbitro respetado. Los clientes comenzaron a ser numerosos, pero él se negaba a recibirlos a todos diciendo que también debía ocuparse de sus propios asuntos. Entonces los medos lo eligen como Rey, a los efectos de liberarlo de sus preocupaciones personales. *Después* de convertirse en rey, reclama "guardias para *afianzar* su poder". Habiéndolos obtenido, "continuó observando la justicia, pero le agregó la *severidad*", persiguiendo a los culpables, incluso si nadie se lo pedía. (Dicho de otra manera, de *árbitro* que era pasó a ser *juez* y fiscal.)

Por cierto que no se trata más que de una leyenda. Pero demuestra que no es contrario a la *psicología* fundar un poder y, en consecuencia, una Autoridad absolutos *únicamente* sobre la Justicia. Y dado que basta con que una Autoridad sea *reconocida* para que exista de hecho, en principio es posible que la Autoridad de la justicia se convierta en una Autoridad total (y, por lo tanto, en un poder absoluto) como lo quería Platón.

Por cierto, de hecho el poder político raramente ha tenido a la Justicia como *basamento*: si este elemento intervenía, siempre iba acompañado por otros (Autoridad del Jefe, del Amo o del Padre) y era *dominado* por estos. Pero no deja de ser menos cierto que la Justicia puede ser uno de los elementos de la Autoridad total. Existe, pues, un tipo puro e irreductible de Autoridad, al que podemos llamar la Autoridad del Juez.

En efecto, la Autoridad de un Juez no puede ser explicada de otro modo que por la teoría de Platón. Resulta evidente que el principio de la Justicia o Equidad también entra en los tipos

de Autoridad que hemos enumerado bajo el nombre de variantes del tipo "puro" de la Autoridad del Juez.

Ciertamente, el Juez propiamente dicho es un funcionario que depende de un poder *político*, es decir, de un Estado que lo presupone (*cf.* la citada leyenda de Herodoto). Para ser verdaderamente un Juez, debe estar secundado por la *fuerza* y apoyarse en *leyes* reconocidas por un Estado. Dicho de otra manera, su poder es complejo e incluso su Autoridad parece implicar necesariamente otros elementos además de la Justicia (el de Jefe, por ejemplo). Pero también es cierto que la Autoridad de alguna manera *personal* del Juez se apoya únicamente en su "equidad", siendo así un caso puro de Autoridad de la Justicia.

Se lo ve con claridad en la variante de la Autoridad del Árbitro (que no es, en verdad, una *variante*, sino el tipo *puro*; la Autoridad del Juez es una variante de la Autoridad del Árbitro). Si no se reacciona contra los actos ("juicios") de un Árbitro (libremente elegido) es porque se supone su *imparcialidad*, es decir, precisamente el hecho de que encarna, por así decirlo, a la Justicia.

De esa manera, "el Hombre justo", "honesto", tiene una Autoridad indiscutible, incluso si no cumple la función de Árbitro. De manera general, la *potentia* de la imparcialidad, de la objetividad, del desinterés, etc., engendra siempre una Autoridad, y la de un Controlador, de un Censor, etc. no puede ser explicada sin hacer intervenir el elemento que hemos llamado la Autoridad del Juez. Ese elemento también interviene, sin ninguna duda, en la autoridad del Confesor.

Las tres teorías examinadas corresponden, pues, a tres tipos distintos e irreductibles de Autoridad. Nos queda, entonces, el cuarto tipo puro de Autoridad del Padre sobre sus hijos, y una cuarta teoría, a saber la *teoría escolástica* o teológica (teocrática) de la Autoridad.

Resulta natural suponer que esa teoría –en principio también ella *universal*– en realidad sólo corresponde al cuarto tipo de Autoridad, así como cada una de las otras teorías correspondía a un solo tipo puro.

A primera vista, la vinculación entre la teoría teológica y la Autoridad del Padre parece artificial. Señalemos, sin embargo, que la teoría teológica, según la cual *toda* Autoridad verdadera y legítima (que es algo distinto a la simple fuerza) proviene de Dios y no es más que una transferencia de la Autoridad divina, implica siempre el principio de la transmi-

sión de la Autoridad (humana, de hecho política, de Jefe de Estado) por vía de *herencia*. Ahora bien, sólo en la Autoridad del Padre la noción de herencia interviene naturalmente: esa Autoridad está basada en la relación entre padres e hijos; resulta natural admitir que la Autoridad del Padre pasa –como herencia– al Hijo (en la medida en que a su vez éste se convierta en Padre y [que] su propio padre muera).

Dado que según la teoría escolástica *toda* autoridad (humana) es de esencia *divina*, es preciso –para estudiar esa teoría– ver qué es para ella esa Autoridad absoluta de Dios.

Ya que Dios encarna el *summum* de la Autoridad, no es sorprendente que encontremos en la teoría teológica los cuatro tipos puros que hemos enumerado. Dios es para el hombre "Amo" y "Señor": la Autoridad del Amo es, pues, un elemento integrante de la Autoridad divina global. Pero Dios es también el "Jefe", el "*Dux* de los ejércitos" (*Seboath*), el "*líder*" que conduce a su pueblo conociendo de antemano sus destinos: el elemento de la Autoridad del Jefe también interviene, entonces, en la Autoridad divina. Por otra parte, la "Justicia divina" es una categoría religiosa de primera importancia, ya que Dios siempre es concebido como el Juez supremo del hombre, como la encarnación soberana de la Justicia y de la Equidad: la Autoridad divina también integra, entonces, el elemento de la Autoridad del Juez.

Pero ya tenemos tres teorías que dan cuenta de esos tres tipos puros de Autoridad. La teoría escolástica sólo nos interesa, pues, en la medida en que pueda dar cuenta del último tipo puro de Autoridad, a saber, de la Autoridad del Padre. Ahora bien, la Autoridad divina global implica efectivamente este último tipo de Autoridad: Dios es también "Padre"; es "Padre nuestro que estás en los cielos". La teoría teológica debe, entonces, dar cuenta de lo que hemos llamado la Autoridad del Padre, de la que las otras tres teorías no llegan a dar cuenta.

Nota. Hemos visto que la Autoridad divina se distingue de la Autoridad humana por el hecho de que no implica ningún "riesgo", ya que toda reacción contra los actos de Dios es absolutamente imposible. En el caso de la Autoridad del Juez, ésta no presenta ningún inconveniente, visto que los juicios divinos son infalibles. Lo mismo ocurre con la Autoridad del Jefe: el poder divino sigue siendo una *Autoridad*, y no una simple fuerza, en la medida en que se considera que Dios es omnisciente. Pero no ocurre lo mismo con la Autoridad del Amo: la omnipotencia divina en modo alguno puede

fundamentar su *Autoridad*, al no ser a fin de cuentas más que una sublimación de la *fuerza* bruta. Hemos visto que la *Autoridad* del Amo (que es algo diferente a su "poder" o a su "potencia", derivados de su "fuerza") está únicamente fundada en el Riesgo que corre en una lucha a muerte. Pues bien, en el caso de Dios no se trata de ello. La teoría teológica no puede, pues, dar cuenta del caso puro de Autoridad del Amo. Y los Escolásticos han debido darse cuenta, más o menos inconscientemente, pues se comprueba una tendencia muy marcada a suprimir el elemento "Amo" en beneficio del de "Padre". En cuanto al Dios-Amor, nada tiene que ver con la Autoridad propiamente dicha: en ese aspecto, Dios quiere actuar sobre los hombres *espontáneamente*, es decir, que renuncia –en tanto Amor, en tanto amante y amado– a su *Autoridad*. Sin embargo, *cf.* lo que se ha dicho antes acerca de las afinidades entre Amor y Autoridad.

La noción de "Dios-Padre" sólo adquirió todo su valor y claridad a partir del momento en que Dios fue concebido como el Creador del Mundo y del hombre (es decir, en la teología judeo-cristiana e islámica). En la medida en que la teoría escolástica explica o "justifica" la Autoridad divina por la noción de "Dios-Padre", se adscribe, de hecho, a la idea de la Creación. Dios es el "padre" de los hombres porque él los ha "engendrado" efectivamente, "creándolos" (*ex nihilo*): es la *causa* ("formal") de ellos. Ahora bien, un "efecto" no puede "renegar" de su "causa": si la causa actúa sobre el efecto (produciéndolo), el efecto no puede reaccionar sobre la causa. Y en la medida en que los hombres comprenden que son la obra de Dios, abandonan la vana ilusión de la posibilidad de una reacción contra los actos divinos: "reconocen" la Autoridad divina que, en tanto *autoridad* (y no solamente "potencia", fuerza), no es más que ese "reconocimiento" (es decir, la renuncia consciente y voluntaria a las "reacciones").

Esa "justificación" de la Autoridad por la relación de "causa" a "efecto" nada tiene que ver con sus "justificaciones" por la "previsión", el "riesgo" o la "equidad". Es, por lo tanto, una teoría distinta a las tres teorías antes discutidas. Por otra parte, resulta muy evidente que sólo se aplica a la Autoridad del Padre y no a la del Jefe, del Amo o del Juez.

Pero por lo general la teoría escolástica trata de interpretar al *conjunto* de la Autoridad divina como una Autoridad del Padre (de Creador, de "Causa").

Nota. La llamada prueba "cosmológica" de la existencia de Dios es una "justificación" o una explicación metafísica de la Autoridad divina, concebida bajo la forma de Autoridad del Padre (=Causa).

La llamada prueba "ontológica" es un intento de análisis ontológico de la misma Autoridad de Padre-Causa. En cuanto a la prueba llamada "físico-teológica", la misma "justifica" la Autoridad divina considerada en el aspecto de Autoridad del Jefe.

Por otra parte, esa teoría retrotrae toda Autoridad humana a la Autoridad divina. Tiene tendencia, pues, a interpretar toda Autoridad (humana) como una variante de la Autoridad del Padre. (De ahí la tendencia a destacar el elemento "paternal" en la Autoridad de los poderes políticos.) Ahora bien, la Autoridad del Padre es "la Autoridad" de la causa sobre el efecto. Pero la causa transmite, por definición, su "esencia" (o su "potencia") al efecto. Resulta entonces completamente natural admitir el *principio hereditario* en la transmisión de la Autoridad del Padre (=Causa). Y así es como la teoría teológica de la Autoridad se ha convertido en la teoría de la Monarquía *hereditaria*.

La noción de Dios *creador* es, por cierto, judeo cristiana, incluso escolástica. Pero toda teología y, en consecuencia, toda teoría *teológica* de la Autoridad tiene nociones *análogas* a la idea de creación. El Dios es siempre, más o menos, un Dios *tutelar*: es una especie de "causa" del grupo social o político que "reconoce" su Autoridad. Es él quien asegura la *continuidad* (la "filiación"), es decir, la *unidad* del grupo, y fija su "personalidad", su "individualidad" (distinta de la de otros) al determinar su *origen*. De ahí el carácter "tradicional" de la divinidad y de lo divino (sagrado): Dios es siempre el Dios de los *ancestros* ("Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob"). De ahí también el carácter divino (sagrado) de toda "tradición": el pasado que *determina* el presente por lo general resulta asimilado, a fin de cuentas, a un origen *divino*.

Es posible entonces decir que la teoría escolástica da cuenta no sólo de la Autoridad del Padre propiamente dicha, sino también del tipo "puro" de Autoridad del Padre en general, así como de los tipos ("derivados" o "complejos") de Autoridad que hemos enumerado como sus "variantes". Podemos, pues, colocar a esa teoría junto a las otras tres, despojándola de su carácter *teo*-lógico. Dicho de otra manera, sin hacer remontar todas las "causas" a una causa última *divina*, podemos decir que la Autoridad del Padre (así como sus "variantes") se explica en último análisis por el hecho (real o supuesto) de la imposibilidad (o, más exactamente, de la renuncia consciente y voluntaria) de cualquier "reacción" por parte del "efecto" contra la acción de la "causa" sobre ella.

Resulta claro para el caso "puro" de la Autoridad del Padre. En cuanto a la "variante" de la Autoridad del Viejo sobre los Jóvenes, volvemos a encontrar allí igualmente (junto a otros elementos) la noción de "paternidad" o de "causa": es la noción de la "generación", de la paternidad "colectiva", la generación de viejos (la "vieja generación") que representa la generación de los padres de los jóvenes (de la "nueva generación"). Y lo mismo sucede con la Autoridad de la Tradición y de quienes la sustentan. Estos últimos no son sólo, en tanto viejos, los padres "materiales" (físicos) del los actuales hombres: en tanto representantes de la *Tradición*, son sus "padres espirituales", son quienes encarnan la "causa" que ha hecho de los contemporáneos lo que son. La Tradición, como tal, ejerce una *Autoridad* gracias a esa "causa", que determina la realidad social, política, cultural dada: se renuncia voluntaria y conscientemente a "reaccionar" contra ella porque tal "reacción" sería una reacción contra sí misma, una especie de suicidio.

Desde este punto de vista, la Autoridad del Muerto se explica por el hecho de que el muerto es todavía más "causa" que el vivo (la "causa" desparece por lo general después de haber producido su "efecto" y sólo existe en este último o en tanto que éste).

Pero el caso más puro de Autoridad del Padre concebido como la "autoridad" de la "causa" sobre el efecto tal vez sea la Autoridad que un Autor (en el sentido amplio del término) ejerce sobre su Obra. (*Por ejemplo:* la Autoridad de un "jefe de escuela" literaria, artística o cualquier otra; la Autoridad de un fundador de "colonia"; la Autoridad de un Baden Powell sobre los *scouts*, etc.)

3

a) Llegamos, entonces, al siguiente resultado. Hay cuatro tipos irreductibles de Autoridad (humana):

Padre (Causa)	[P]
Amo (Riesgo)	[A]
Jefe (Proyecto-previsión)	[Je]
Juez (Equidad, Justicia)	[Ju]

A cada uno de estos tipos le corresponde una teoría:

Padre: Escolástica
Amo: Hegel
Jefe: Aristóteles
Juez: Platón

De hecho, los casos concretos de Autoridad real siempre son complejos: los cuatro tipos puros se combinan entre sí. Sin embargo, se los puede distinguir según el predominio de uno –o de varios– de esos tipos puros: se puede ser *sobre todo* Jefe; o *sobre todo* Juez, o *sobre todo* Jefe y Juez; etc. "Predomino" significa o bien que la Autoridad de un tipo determinado es más "grande" comparativamente que la de los otros tipos (por ejemplo, se "reacciona" menos cuando alguien actúa en tanto Jefe que cuando actúa en tanto Juez, etc.), o bien que la Autoridad de un tipo determinado sirve de "base" a la Autoridad de los otros tipos (por ejemplo: no se "reacciona" contra los "juicios" de alguien porque tiene Autoridad en tanto jefe; o bien, por el contrario, no se "reacciona" contra sus "proyectos" porque tiene Autoridad en tanto juez; etc.).

Nota. Por otra parte, parece que la Autoridad que sirve de "base" es también, y por eso mismo, la "mayor".

Por otra parte, se puede establecer una jerarquía de los tipos dominantes cuando hay varios (por ejemplo: si hay "predomino" de los tipos del Jefe y del Juez, se puede distinguir el caso en que el Jefe "predomina" sobre el Juez y el caso en que el Juez "predomina" sobre el Jefe, etc.).

Admitido esto, podemos establecer una lista completa de todos los tipos posibles de Autoridad. De esta manera tenemos:

4 tipos puros (P, Je, A, Ju)

6 combinaciones de los dos tipos puros (PJe, PA, PJu, JeA, etc.) con dos variantes de cada una de ella (PJe y JeP, etc.), o sea, doce tipos.

4 combinaciones de los tres tipos con 6 variantes, o sea, 24 tipos.

1 combinación de los cuatro tipos con 24 variantes (PJeAJu, JePAJu, JuAPJe, APJuJe, etc.).

Tenemos así, en total, 64 tipos de Autoridad (4 puros y 60 combinados) o bien 15 (4 puros y 11 combinados) si no se toman en cuenta las "variantes". Si nuestra teoría es exacta,

esta lista agota todas las posibilidades. Se trataría ahora tan sólo de ver si todas son *realizadas* o *realizables*. En cada caso concreto se podría ver a qué tipo (puro o combinado) pertenece. Y sería preciso ver qué *significan* todas esas combinaciones (y extraer todas las consecuencias).

Por supuesto, no es cuestión de emprender aquí un trabajo de análisis fenomenológico completo.

Digamos solamente que es necesario distinguir con cuidado la Autoridad *total*, que engloba los cuatro tipos puros, de las Autoridades *selectivas*, que sólo integran uno, dos o tres de esos tipos. Resulta muy importante saber, pues, a qué campo se extiende una determinada Autoridad para saber lo que es y para así poder decir cómo hay que manejarla para establecerla, ejercerla, conservarla y trasmitirla de la mejor manera.

Como hemos dicho, toda Autoridad real es de hecho más o menos *total*. Dicho de otra manera, al acordar a alguien la Autoridad de uno de los cuatro tipos puros (la del Jefe, por ejemplo), naturalmente uno se ve llevado a acordarle también la de los otros tres (en tanto autoridades "derivadas"). Asimismo, todo poseedor de una Autoridad selectiva tiene la tendencia natural a transformarla en Autoridad total. Por otra parte, la comprobación de la ausencia completa de un tipo puro de Autoridad (o de varios) por lo general provoca la anulación del tipo presente (o de los tipos presentes) (por ejemplo: al comprobar que un Jefe es "nulo" en tanto Juez, incluso que es "injusto", se tiene la tendencia a dejar de reconocer hasta su Autoridad como Jefe; etc.).

Sin embargo, la existencia de Autoridades selectivas no deja ninguna duda. Dicho de otra manera, la ausencia (relativa) de un tipo puro de Autoridad no anula, de hecho, la Autoridad de otro tipo, sino que tan sólo la debilita.

Esto nos lleva a distinguir la Autoridad *absoluta* de las Autoridades *relativas*. Se puede hablar de Autoridad *absoluta* allí donde *ninguno* de los actos de quien la posee provoca "reacción". En cuanto a las Autoridades *relativas*, se las puede clasificar según su "magnitud" relativa, es decir, según la relación entre el número de todos los actos y el de los actos que no provocan "reacción" (aunque sólo sea bajo la forma de duda o discusión).

Resulta evidente que la Autoridad absoluta, en el sentido pleno de la palabra, en los hechos nunca se ha realizado. *Se considera* que sólo Dios la posee (o, más exactamente, *debería*

poseerla). También es evidente que una Autoridad *absoluta* no puede ser sino *total*. Pero, ¿puede decirse que una Autoridad *total* es necesariamente *absoluta*? Y, de manera general, ¿se pueden establecer relaciones "teóricas" (*a priori*) entre el *tipo* de una Autoridad (pura o compleja) y su "extensión" (su "magnitud" relativa)? (Por ejemplo, ¿se puede decir que en principio, en el caso de Autoridades Jefe + Juez, la variante Jefe-Juez representa una Autoridad relativamente mayor que la que corresponde a la variante Juez-Jefe; etc.?)

Sin ninguna duda, el estudio de estas cuestiones presenta un gran interés, tanto teórico como práctico (político, por ejemplo). Pero en este lugar no podemos efectuarlo, ni siquiera comenzarlo.

Nota. Un estudio de ese género permitirá resolver de manera definitiva el problema de la "Separación de poderes" y el de la "Constitución", así como el de la estructura del Estado en general. Véase más adelante, B, I.

b) Asimismo sólo podemos rozar otro problema que se vincula naturalmente con el análisis fenomenológico de la Autoridad, a saber, el de la *génesis* y la *transmisión de la Autoridad*.

En cuanto a su *génesis*, la Autoridad puede ser tanto *espontánea* como *condicionada*. En el primer caso, nace espontáneamente por actos que emanan de quien la va a poseer, sin presuponer ningún "acto" exterior ni la existencia previa de otra Autoridad cualquiera. En el caso de la Autoridad *condicionada*, ésta nace como consecuencia de otros actos que no pertenecen a quien la va a poseer y, por lo general, presupone la existencia de otra Autoridad, de la que depende. El estudio de la génesis *condicionada* de la Autoridad lleva, pues, al estudio de la *transmisión* de la Autoridad.

Los cuatro tipos puros de Autoridad son susceptibles de tener un origen o una génesis *espontánea*. El riesgo *personal* es el que engendra la Autoridad del Amo, y no hay ninguna necesidad de que hubiera antes otra Autoridad: puede concebirse con facilidad la aparición del "primer" Amo sobre la tierra "antes" de que existieran las Autoridades del Jefe o incluso la del Padre. También se puede suponer que la "primera" Autoridad fue la del Jefe: el acto personal del "primer" hombre que propuso el "primer" proyecto pudo fundarla en una "época" en la que aún no había Autoridad en

general. Asimismo se puede admitir la leyenda (antes citada) de Herodoto, según la cual la "primera" Autoridad fue la del Juez, engendrada espontáneamente por el ejercicio personal de la Justicia por parte de un solo individuo.

En cuanto a la Autoridad del Padre, parece que no cabe hablar de génesis *espontánea*, pues el individuo no *hace* nada para obtenerla. Pero de hecho este caso no difiere de los anteriores: en el sentido amplio de la palabra, también es preciso "hacer" algo para obtener la Autoridad de Padre, a saber, es preciso convertirse en padre (o, en el caso derivado, alcanzar una edad más o menos avanzada). La única diferencia es que, en ese caso, *todo* hombre es, en principio, susceptible de "hacer" lo que es necesario para beneficiarse con la Autoridad de Padre (pues basta con vivir el suficiente tiempo, lo que no es el caso de todo el mundo), mientras que en los otros tres casos de Autoridad se trata de "acciones", en el sentido restringido del término, o sea, actos personales que exigen un "talento" especial no se encuentran en todas las personas. De todos modos, es posible imaginarse muy bien la aparición del "primer" Padre, investido de la Autoridad correspondiente, en una "época" en la que todavía no existía ninguna otra Autoridad. Y es *el propio* Padre quien engendra la Autoridad con la que va a beneficiarse.

Por el contrario, es necesario distinguir en esos casos de génesis *espontánea* las causas de una génesis *condicionada*. Según la hipótesis del "contrato social", por ejemplo, la "primera" Autoridad (política) nació de una decisión (colectiva), es decir, de un acto, no de quien va a ejercer la Autoridad, sino de quienes van a experimentarla. La Autoridad resulta, pues, *condicionada* aquí por algo *distinto* a sí misma, por *otros* actos que no son los del que va a encarnarla. Y lo mismo ocurre cuando el hombre que debe encarnar la Autoridad se elige por sorteo o es designado por algo que no tiene nada que ver con sus propios actos ("méritos") o por su "personalidad" en general (caso del Dalai Lama, por ejemplo).

Pero es posible preguntarse si en verdad existe, en los casos de este género, una *génesis* de la Autoridad. Por el contrario, parece que estuviéramos en presencia de una *transmisión* de Autoridad, ya que la aparición de la nueva Autoridad está condicionada por la existencia previa de otra *Autoridad*.

El "contrato social" sólo ha sido, incluso para sus partidarios, una "hipótesis de trabajo": nunca sostuvieron que la

Autoridad hubiera nacido *efectivamente* de esa manera. Y el análisis fenomenológico excluye esa posibilidad.

Según ese análisis, *toda* Autoridad es la del Padre, o la del Jefe, o la del Amo o la del Juez o una combinación de esas autoridades "puras". Ahora bien, hemos visto que cada una de esas Autoridades "puras" es capaz de engendrarse *espontáneamente*. Por el contrario, resulta inconcebible que una de ellas sea *engendrada* (por "primera" vez) como consecuencia de un "contrato social" o de un sorteo o de un acto de ese género.

En cuanto a los casos concretos conocidos de "génesis" *condicionada*, todos ellos se revelan como no pertenecientes a una *génesis* verdadera. Por una parte, por lo general hay una intervención de la Autoridad divina ya "reconocida" (es decir, existente) anteriormente: la suerte, etc., no hace más que designar al elegido de Dios, que le *transmite* su Autoridad. Por otra parte, en ningún caso se trata del nacimiento de una Autoridad *nueva*: la propia Autoridad ya se encuentra allí (es decir, ya ha sido "reconocida"), y sólo se trata de cambiar su "soporte" material (humano), haciéndolo pasar de un individuo (o grupo) a otro, de manera que también aquí es cuestión de una *transmisión* de Autoridad.

Podemos entonces decir que toda *génesis* verdadera de la Autoridad es necesariamente *espontánea* (y que hay un tipo particular –"puro" o "compuesto"– de génesis para cada tipo –"puro" o "compuesto"– de Autoridad). En cuanto a las sedicentes "génesis" *condicionadas*, no son más que casos de *transmisión*. Y debemos ocuparnos ahora del problema de tal transmisión de la Autoridad.

Nota 1. No hay que confundir el *nacimiento* (la génesis) de una Autoridad con los *signos exteriores* de su "reconocimiento". Por cierto que la Autoridad sólo existe en la medida en que es "reconocida": el Amo sólo es Amo de su Esclavo en la medida en que este último lo "reconoce" como tal (o se "reconoce" como Esclavo); etc. Se puede entonces decir que la génesis de la Autoridad es la génesis de su "reconocimiento" por parte de quienes la van a experimentar. Y es precisamente por eso que se puede decir –pues es lo mismo– que la Autoridad se *impone* por sí misma a quienes la experimentan: o bien *no* existe Autoridad en absoluto o bien es "reconocida" por el solo hecho de su *existencia*. La Autoridad y el "reconocimiento" de la Autoridad no son más que una sola cosa. Pero se puede distinguir en ese "reconocimiento" (de la Autoridad) lo que se podría llamar su *manifestación*. Y esa "manifestación" no es sólo "signo exterior de respeto", etc., sino también la forma exterior del propio "acto de

reconocimiento". Por ejemplo: alguien propone en una asamblea un "proyecto" y luego es "elegido" Jefe; *su* proyecto es lo que ha engendrado su Autoridad de Jefe y no la "elección" por parte de los *demás*; no tiene Autoridad porque haya sido elegido; fue elegido porque ya se beneficiaba con la Autoridad que había nacido de su "proyecto"; la elección sólo fue la "manifestación", el "signo exterior" de su Autoridad, engendrada *espontáneamente* (es decir, por el acto de "reconocimiento" de su Autoridad). De manera general, la Autoridad (y su "reconocimiento") nace (espontáneamente) en el "candidato" (quien *será* elegido) *antes* de su elección, lo que no es más que una (primera) *manifestación* de esa Autoridad ya existente (es decir, "reconocida"); del mismo modo, la no elección de un "candidato" no hace más que *manifestar* su falta de Autoridad.

Nota 2. La teoría ("democrática") del "contrato social" nació de una interpretación errónea del hecho de la existencia de elecciones (políticas o de otro género). Por una parte, esa teoría no ve, como acabamos de decirlo, que la elección *no engendra* la Autoridad, sino que la "confirma", es decir, simplemente la *manifiesta* al exterior (como lo hace todo acto de obediencia, es decir, de renuncia a la "reacción"). Por otra parte, esa teoría olvida que los casos conocidos de elección *recaen* sobre los hombres y no sobre el principio: la elección *transmite* la Autoridad ya existente (es decir, reconocida) de un individuo (o grupo) a otro, pero nunca *crea* una Autoridad que no existía antes en ninguna otra parte.

Asimismo, el análisis de esa teoría muestra que visualiza en sí misma un caso de *transmisión* de la Autoridad. De hecho, supone que en, y mediante, el acto de la elección, la Autoridad pasa de los electores al elegido (o a los elegidos), ya que los primeros se desprenden de su Autoridad (= "poder") en beneficio del elegido. Y, en efecto, sólo así puede justificarse esa teoría (corrigiéndola): pues si no hubiese ninguna Autoridad existente, una elección jamás podría haberla engendrado; por otra parte, no hubiera habido elección, pues no habría podido haber *elegido*. (¿Por qué uno en vez del otro, a menos que ya hubiera una Autoridad? Y si es el azar quien decide, ¿por qué el elegido tendría una Autoridad, a menos que el azar provenga de una Autoridad divina? Al contrario, si tengo Autoridad, mi elegido también la tiene; véase más adelante.)

Pero, ¿en qué consiste esa Autoridad que se transmite en, y mediante, la elección?

Con toda evidencia, y por definición, no se puede tener *autoridad* sobre sí mismo, ya que la propia idea de "reacción" no tiene aquí ningún sentido. Además, el hecho de que yo –individuo *aislado*– haya "elegido" a alguien, no le da al "elegido" ninguna autoridad sobre mí (más bien lo contrario), a menos que él tenga una Autoridad ("reconocida" por mí) *independiente* del hecho de mi "elección". También se habla,

con toda razón, de elección *colectiva* y no individual. Entonces ahí la noción de Autoridad tiene un sentido. Pues se puede distinguir, en un grupo, el *todo* de las *partes* (de ese todo) y una parte de la otra (o de las otras). Y se puede hablar de una Autoridad del todo sobre las partes, o de una parte sobre otra (u otras), en particular de una Autoridad de la *mayoría* sobre la *minoría* (o de la minoría sobre la mayoría). Y la elección no hace más que trasmitir esa Autoridad ya existente (es decir, reconocida) sobre el elegido.

Toda la cuestión se reduce entonces a saber si esa Autoridad es una Autoridad *sui generis*, distinta de las Autoridades del Padre, del Jefe, del Amo y del Juez (y de sus "compuestos") que ya hemos distinguido y descripto. O si es eso que afirma la teoría del "contrato social" (hablando en general de la Autoridad *sui generis* que tiene la Mayoría sobre la Minoría). Debemos ver, entonces, si esa teoría es exacta. (Si lo es, la nuestra es falsa. Si la nuestra es la verdadera, la Autoridad en cuestión debe poder ser reducida tanto a uno de nuestros tipos "puros" como a cualquiera de sus "combinaciones".)

Los casos en los que una parte del grupo ejerce sobre el otro una Autoridad de tipo conocido no nos interesan: que sea colectiva o individual, no cambia en nada a su naturaleza ni al modo de su génesis (un grupo puede encarnar la Autoridad del Jefe, por ejemplo, tan bien como un individuo; etc.). Se trata de saber si hay una Autoridad *sui generis* que regresa a la parte del grupo únicamente en tanto *parte*. Ahora bien, *esa* Autoridad no puede estar basada sino sobre el valor *cuantitativo* del grupo. Pues el valor "cualitativo" no es más que el del Padre, del Jefe, del Amo o del Juez, de manera que volveríamos a caer en los casos ya estudiados (puesto que no hemos distinguido entre casos de Autoridades individuales y colectivas, hablando de esos tipos de Autoridad). Ahora bien, desde el punto de vista cuantitativo, se presentan sólo tres casos: la parte que ejerce una Autoridad sobre la otra puede ser tanto *igual* a ella como formar la Mayoría, o [formar] la Minoría. Si las dos partes son iguales, evidentemente no hay ninguna razón para que una de ellas ejerza –en tanto *parte*– una Autoridad sobre la otra; si lo hace, es porque existen razones "cualitativas", cualidades de Jefe, de Juez, etc. Al contrario, en principio una Mayoría puede ejercer una Autoridad sobre la Minoría únicamente porque es una Mayoría; asimismo, una Minoría puede hacerlo únicamente en tanto *parte*, es decir, por el hecho de ser una Minoría. Las teorías del

"contrato social" (las teorías "democráticas") afirman por lo general (pero no siempre; *cf.* Rousseau) que hay una Autoridad *sui generis* de la Mayoría en tanto Mayoría; y se puede decir que es esa Autoridad *sui generis* la que resulta trasmitida por elección al elegido.

De hecho, si se puede hablar de una Autoridad de la Mayoría, también se puede hablar de una Autoridad de la Minoría. La primera parece ser más evidente, por cierto: se observan constantemente casos donde se somete (consciente y voluntariamente) a los actos de la Mayoría únicamente porque se trata de la *Mayoría*. Y hay una variante bien conocida de esa Autoridad: la Autoridad de la "opinión pública", del "qué dirán", el deseo de "no hacerse notar", de "hacer como todo el mundo", etc. Sin embargo, es preciso no desdeñar los casos contrarios. Existe lo que se podría llamar la Autoridad de lo "original" sobre lo "trivial"; está también el matiz peyorativo vinculado con las expresiones "gran masa", "multitud", "populacho", "hombre medio", etc. También está el fenómeno universalmente difundido, que se llama "esnobismo". El "esnob" es un hombre que *se imagina* ser "original", "personal", etc., pero que de hecho es esclavo de una Autoridad (no menos que el "pequeño burgués"), del "qué dirán"; solamente que no reconoce la Autoridad de lo que él cree ser la "elite", suponiendo tácitamente que esta última sea necesariamente una *Minoría*. Sentimos la tentación de decir que hay casos (el "esnobismo", por ejemplo) donde la Minoría ejerce una autoridad *sui generis* por el solo hecho de ser una Minoría, de la misma manera que hay casos (el "hombre prudente", por ejemplo) en los que la Mayoría ejerce una Autoridad en tanto Mayoría.

Veamos si se encuentran allí los casos de Autoridad *sui generis* o si pueden ser interpretados como combinaciones de nuestros tipos "puros".

Tomemos ante todo el caso de la Mayoría, admitiendo por supuesto que su Autoridad proviene *únicamente* del hecho de que es una *mayoría*. Ahora bien, de hecho, y por definición, allí no hay ninguna Autoridad posible. En efecto, visto que no se puede ejercer Autoridad sobre sí mismo, no tiene ningún sentido hablar de una Autoridad de la Mayoría sobre sí misma (es decir, sobre sus miembros, puesto que, por definición, la Mayoría es una *cantidad*, es decir, la *suma* de sus miembros). En cuanto a la Minoría, su propia existencia prueba que no reconoce la Autoridad de la Mayoría, puesto que formar una

minoría significa precisamente oponerse a la mayoría, o sea, "reaccionar" (de una manera u otra) contra sus actos. Ahora bien, allí donde no hay Autoridad, las "reacciones" no pueden ser suprimidas sino por la *fuerza*. Entonces, allí donde la Mayoría invoca de una supuesta "Autoridad" *sui generis*, debida al solo sobrenombre, de hecho invoca la pura y simple *fuerza*. (Un régimen *pura y únicamente* mayoritario es un régimen basado sólo sobre la fuerza. Se puede entonces oponer el régimen "mayoritario" al régimen "autoritario"; este último se apoya sobre la Autoridad y el primero en la fuerza.)

Nota. Siendo que –a igualdad "cualitativa"– la mayoría es necesariamente más fuerte que la minoría, por lo general la Minoría lo sabe y renuncia conscientemente a cualquier "reacción", que de antemano estaría condenada al fracaso. Por eso la Mayoría no tiene por lo general necesidad de *emplear* la fuerza o la violencia. Esa renuncia *consciente* a la "reacción" produce al mismo tiempo la *ilusión* de una "autoridad" *sui generis* de la Mayoría. Pero sólo es una ilusión, pues esa renuncia *consciente* no puede ser calificada como *voluntaria*. De manera general, el fuerte puede casi siempre imponerse sin *emplear* efectivamente su fuerza, ya que con la sola *amenaza* basta ampliamente para provocar una renuncia a cualquier intento de reaccionar; pero tal renuncia a la "reacción" nada tiene que ver con el reconocimiento de una *Autoridad*. Si un campeón de boxeo me dice que abandone un café, lo hago sin "reaccionar", pero no ciertamente porque para mi tenga Autoridad.

Entonces, no hay *Autoridad sui generis* que recaiga sobre una Mayoría por el solo hecho de que es una mayoría. Y lo mismo ocurre con la Minoría. Al ser la Minoría necesariamente más *débil* (físicamente, es decir, cuantitativamente) que la Mayoría, su poder no puede por cierto provenir más que de su *Autoridad* (los regímenes minoritarios son necesariamente "autoritarios"). Pero esa Autoridad nunca proviene del hecho de que la Minoría es una *Minoría*. La "justificación" (la "propaganda") es siempre del tipo: "*aunque* sólo seamos una minoría, nosotros...". La Autoridad que reviste una Minoría se "justifica" o se explica por la "cualidad" y no por la cantidad. (Hasta el "esnob" aduce pertenecer a la *elite* y no a la *minoría*.) Lo que significa decir que no hay Autoridad *sui generis* de la Minoría. Y el análisis de los casos concretos muestra que la Minoría se adscribe siempre a la Autoridad, ya sea del Padre, del Jefe, del Amo o del Juez (o de sus "combinaciones").

En suma, el hecho de estar en mayoría o en minoría nunca puede engendrar por sí solo una Autoridad; la Autoridad de la Mayoría o de la Minoría es ilusoria (simple fuerza) o pertenece a uno de los tipos mencionados antes o a sus "combinaciones" (por otra parte, esa Autoridad puede pertenecer igualmente a la Minoría o a la Mayoría).

Pero la teoría del "contrato social" no necesariamente tiene el carácter de una teoría "mayoritaria". Incluso se puede decir: la variante que supone (equivocadamente) la existencia de una Autoridad *sui generis* de la *Mayoría* sobre la *Minoría* no es más que una deformación de la teoría primitiva (*cf.* Rousseau), que admite (más o menos conscientemente) la existencia de una Autoridad *sui generis* del *Todo* sobre las *Partes*. (De esa manera, para Rousseau, la Autoridad del Todo –o de la "voluntad general"– no se expresa necesariamente por una Mayoría; en ciertos casos incluso puede ser contraria a la suma de *todas* las voluntades particulares. *Cf.* "contrato social".)

El hecho de la existencia de la "voluntad general" (opuesta a las voluntades *particulares* y a sus sumas, independientemente de la cuestión del *número*) resulta incuestionable. Ese hecho existe desde siempre y Rousseau sólo tuvo el mérito (enorme) de esclarecerlo. Esa "voluntad general" de Rousseau (que podemos llamar la Autoridad del Todo sobre las Partes) es lo que antes se llamaba "razón de Estado", etc. A ella apelaba un gobierno pagano cuando iba a consultar al Oráculo. A ella se adscribían, en la Edad Media, la Iglesia y el Papa, oponiéndola a las "voluntades particulares" de los señores feudales y de los reyes. (El conflicto entre el Poder espiritual y el Poder secular comenzó cuando un rey, al proclamarse "emperador", pretendió representar esa "voluntad general" –además de su "voluntad particular" de rey–.) Sólo cuando la "voluntad general" dejó de tener un carácter *divino* (incluso "ideológico", interpretado por jefes "espirituales"), se concibió la idea según la cual la "voluntad general" se expresa mediante la voluntad de la *Mayoría*. (Y se abandonó esa idea equivocada a partir de que se pudo, o se creyó, encontrar otro "soporte" para esa "voluntad general": es el "Proletariado" de Lenin-Stalin, el "*Impero*" de Mussolini, el *Volk* de Hitler, etc.

El *hecho* es, pues, indiscutible. Toda la cuestión consiste en saber si hay allí una Autoridad *sui generis* o una combinación de nuestros tipos "puros" de Autoridad. Ahora bien, el análisis

fenomenológico parece mostrar que es el caso. (*N. B.* Sería necesario estudiar la cuestión más de cerca.)

Incluso la propia noción de la "voluntad general" (así como el hecho de que por lo general tiene tendencia a adoptar el aspecto de una Autoridad *divina*) muestra que esta última reivindica una Autoridad *total* (y no *selectiva*) y *absoluta* (y no *relativa*). Dicho de otra manera, debe integrar *todas* las formas de la Autoridad. Veamos, entonces, si es algo *distinto* a una combinación de nuestros cuatro tipos "puros" y si los implica a todos.

Resulta evidente que es preciso comenzar por buscar el elemento de la Autoridad del Amo. Dado que el Todo, en la medida en que *se distingue* de la suma de sus Partes, no es una realidad *física* (material), no se trata en su caso de arriesgar su vida en una lucha a muerte. La Autoridad del Todo sobre sus Partes nunca puede, pues, ser la de un Amo sobre sus Esclavos. (Esa "idealidad" o "irrealidad" del Todo determina también que la "voluntad general" no tenga nada que ver con la *fuerza*, al no ser más que Autoridad pura.)

Pero, ¿en qué consiste, en general, la relación del Todo con sus Partes? Un Todo *mecánico* no es más que la suma de sus Partes; lejos de determinar a estas últimas, resulta enteramente determinado por ellas. Solamente en el *organismo* vivo es posible oponer el Todo a las Partes y decir que, en cierta medida, las Partes se "someten" al Todo y son determinadas por ese Todo en tanto tal (*cf.* la noción de entelequia de Aristóteles, que de hecho conservó todo su valor en los razonamientos *específicamente* biológicos, y no en los físicos, químicos, etc.). No se puede, entonces, hablar de una Autoridad del Todo sobre las Partes más que en la medida en que la sociedad (o el Estado) esté concebida por analogía con respecto a un *organismo*. Es esa analogía, pues, la que debe guiar el análisis fenomenológico de la Autoridad atribuida a la "voluntad general".

Ahora bien, la idea (biológica) del Todo es llamada a dar cuenta de dos cosas: (1) de la *herencia*, es decir, de la *permanencia* de la estructura del organismo ("la gallina es anterior al huevo") y (2) de la *armonía* de los distintos elementos de ese organismo. Al contrario, la causalidad (finalidad) del Todo excluye cualquier forma de modificación "revolucionaria" del organismo ("mutación"): si la especie (el Todo) cambia, es como consecuencia de un cambio de una (o de varias) de las Partes. Se puede entonces decir que el Todo determina las partes allí donde hay *armonía*

y *permanencia*, pero en todo *cambio* ("esencial") existe determinación del Todo por las Partes.

Traduciendo esto al lenguaje "autoritario", se puede decir que la Autoridad de la "voluntad general" es una combinación de las Autoridades del Padre y del Juez, pero nunca reviste el carácter de una Autoridad del Jefe. En efecto, el Jefe se crea como Jefe como consecuencia de un *proyecto*, que él propone, es decir, en función de un *cambio* (más o menos radical y solamente proyectado) de la realidad dada. Por lo tanto, sólo una voluntad "particular" (la Parte) puede revestir la Autoridad del Jefe. (Incluso en Rousseau, las *reformas* e *innovaciones* se hacen a través del "Legislador", quien tiene claramente el carácter de un "individuo". En principio, nada se opone a que sea un individuo *colectivo*, minoritario o aun mayoritario. Pero ciertamente no es un "Todo" opuesto a las "Partes": es una "Parte" opuesta al Todo.) Al contrario, la Autoridad del Padre expresa bien el aspecto "hereditario", el costado "permanencia" de la causalidad del Todo. Se puede entonces decir que la Autoridad de la "voluntad general" es del tipo "Padre": es la Autoridad de la "causa" ("final"), es decir, también de la "tradición", de todo lo que contribuye al mantenimiento de la identidad consigo mismo. Pero, dado que en ese caso se trata de un Todo, es decir, de *varias* Partes, la identidad en cuestión no es una *unidad:* tiene una *estructura* interna compleja. Dicho de otra manera, *esa* identidad determina una *armonía* de las Partes. Ahora bien, en el mundo humano (social o político), esa armonía no puede ser sino la Justicia. La Autoridad de la "voluntad general" es, pues, una Autoridad del Padre duplicada en la del Juez, siendo la primera la autoridad de "base" (o "primera"). (En nuestra lista, esa Autoridad realiza, pues, el tipo PJu.) Por otra parte, todo este análisis muestra que la "voluntad general" no se beneficia con ninguna otra Autoridad *sui generis* que no sea la del Padre y la del Juez.

Si ahora pasamos de la Autoridad del Todo a la de la Mayoría, vemos que el elemento de la Autoridad del Juez desaparece necesariamente. El hecho mismo de la existencia de una Minoría demuestra que las Partes del Todo no se encuentran en armonía, y esto quiere decir que ese Todo ya no está dominado por la "Justicia". Por lo tanto, en la medida en que la Mayoría se adscriba a su mayoría, incluso en sus relaciones con la Minoría, no puede pretender la Autoridad del Juez. Si no se beneficia con ninguna otra Autoridad, debe

apelar solamente a la *fuerza*. Si bien parece tener una *Autoridad* en tanto *Mayoría*, en realidad no la tiene en tanto representante de la Autoridad del Todo (de la "voluntad general"). Pero en tanto *Mayoría* (que, por definición, no engloba a *todos* los ciudadanos), no puede representar el elemento "Juez". No puede, pues, adscribirse más que a la Autoridad del Padre. Dicho de otra manera, o bien no existe Autoridad de la Mayoría en absoluto o bien se trata de un caso de Autoridad del Padre. De todos modos, no hay Autoridad *sui generis*.

Este análisis resulta bien confirmado por la experiencia. En la medida en que la Mayoría tiene Autoridad (extraída incluso de su propia cantidad), interviene como guardiana de la tradición, etc. Su Autoridad es la de un "Senado", de un "Censor", etc. Y también se encuentra la Autoridad del "qué dirán". Asimismo, todos los que proponen voluntaria y conscientemente cosas *nuevas* se burlan de la Mayoría. Y esa Mayoría pierde igualmente todo prestigio durante las épocas "revolucionarias", cuando la sociedad se sabe, y quiere estarlo, en *cambio*.

Pasemos ahora al problema de *la transmisión de la Autoridad*.

Esa transmisión se opera tanto por *herencia* como por *elección* o por *nominación*. Consideremos ante todo la *transmisión* hereditaria.

En toda transmisión de Autoridad, se supone (más o menos conscientemente) que la Autoridad no está ligada a una *persona* determinada (de ahí, sea dicho al pasar, la posibilidad de una posesión *colectiva* de la Autoridad). La Autoridad que sigue siendo la misma (las personas que la representan la encarnan, la realizan, le sirven de soporte material, etc.) puede ser reemplazada por otra. Lo que quiere decir que la Autoridad es engendrada no por el *ser* que la posee, sino por sus *actos* (o sus "cualidades"; no por la "sustancia", sino por los "atributos"): si otra (u otras) personas realizan esos mismos actos, se beneficiarán con la *misma* Autoridad. La Autoridad puede, pues, seguir siendo idéntica a sí misma mientras es trasmitida de una persona (individual o colectiva) a otra, con la condición de que todas reproduzcan los actos que engendraron esa Autoridad.

Ahora bien, la transmisión *hereditaria* está basada en la teoría (más o menos consciente) según la cual los actos o, más exactamente, las "virtudes" o las *posibilidades* de realizarlos

se transmitan de padre a hijo. De ahí la idea de que el hijo (o, en general, una persona emparentada) *herede* la Autoridad del padre. En verdad, esa teoría de la transmisión de la Autoridad se basa en una concepción muy "primitiva", incluso "mágica". La "virtud" (= *posibilidad* del acto) es concebida como una especie de sustancia semimaterial (el "maná"), que se encuentra (más o menos completamente) en todos los miembros de una misma familia y que se transmite más completamente de padre a hijo (y no a la hija); se reduce poco a poco (el menor recibe menos que el mayor, etc.). (Variante más tardía: si la Autoridad es de origen divino, la divinidad se transmite preferentemente al hijo mayor.)

A medida que esa concepción "materialista" de la Autoridad resultó severamente criticada (y, de hecho, nada permite suponer que las "virtudes" que engendran y mantienen a la Autoridad sean hereditarias), la transmisión por herencia fue perdiendo prestigio. En nuestros días, se la puede considerar como casi inexistente. En épocas anteriores, se encuentran ejemplos de aplicación de ese modo de transmisión a todos los tipos de Autoridad (incluso a la del Juez). Pero en la actualidad parece que se la rechazara íntegramente.

El hecho es que ese modo de transmisión de la Autoridad descansa sobre una teoría equivocada, llamada a desparecer más tarde o más temprano. Pero de todos los tipos de Autoridad, es nuevamente la del Padre la que mejor se presta, por su propia naturaleza, en la medida en que esa Autoridad no es otra que la Autoridad de la *tradición*.

Nota. La Autoridad del monarca "constitucional" se reduce en lo esencial a la del Padre; por eso, en su caso, la transmisión hereditaria pudo mantenerse hasta nuestros días sin resultar demasiado chocante para la "opinión pública". Pero parece imposible tratar de otorgar al Jefe de Estado la Autoridad de Jefe, de Juez y, en parte, de la de Amo, manteniendo el principio de la transmisión de su Autoridad por vía de herencia. Las mismas observaciones caben para el "Senado" hereditario: la Cámara de los lores, por ejemplo.

Nos quedan entonces los otros dos modos de transmisión: la *elección* y la *nominación*.

A primera vista, esos términos parecen ser sinónimos. Existe la costumbre de decir: en Atenas, los magistrados eran *elegidos* por la Asamblea del pueblo; el Gran Rey *nombraba* a los sátrapas. Pero también se podría decir que la Mayoría *nombra* a los candidatos (puesto que los designa sin consultar

a nadie, sin que su voluntad esté limitada por nadie) y que el Dictador *elige* su colaboradores (puesto que *elige* a aquellos que considera como los mejores). De todos modos, el hecho de que se trate de uno solo o de varios, que haya votación o no, no constituye una diferencia esencial (los Triunviros romanos podían, entre ellos, tener voz en la candidatura; sin embargo, se trataba de *nominación* y no de *elección*). No obstante, cuando se habla de de "elección" y de "nominación", se tiene la sensación de emplear dos categorías políticas distintas. Ahora bien, de hecho existe una diferencia *esencial*, y se la puede ver al definir esas nociones de la siguiente manera: hay transmisión de la Autoridad por *nominación* cuando el candidato a la Autoridad es designado por quien (o quienes) poseen por sí mismos una *Autoridad*, y una Autoridad *del mismo tipo* (un Jefe nombrado por un Jefe, por ejemplo): hay transmisión por *elección* cuando el candidato es designado por quienes, o por quien, o bien no tiene *ninguna* Autoridad o bien tienen una autoridad de *otro tipo* (un Juez nombrado por un Jefe, por ejemplo). En efecto, en el segundo caso existe verdaderamente elección, es decir, *opción* (por el mejor), puesto que el candidato no puede extraer su Autoridad de quien lo ha elegido, visto que éste no la tiene y, por lo tanto, sólo la debe a sí mismo (la elección no hace más que *revelar* su "valor", es decir, precisamente su Autoridad); en el primer caso, por el contrario, el candidato puede ser, en principio, cualquiera, dado que extrae su Autoridad de quien lo ha elegido (éste puede transmitirle su "virtud", por ejemplo, bajo forma de directivas, de consejos, de educación, etc.).

Nota 1. Estrictamente hablando, la elección no difiere en lo esencial del sorteo. Por cierto, el elector –individual o colectivo– *cree* elegir a los mejores. Pero si no tiene ninguna Autoridad, su elección no tiene ningún valor para los demás; desde su punto de vista, resulta, pues, como si se dejara en manos de la suerte la elección del candidato; a menos que el elector tenga una "autoridad negativa", vale más echar a suerte a los jueces que hacerlos elegir por bandidos. Lo mismo vale para el elector que posee una Autoridad de otro tipo distinto al que se trata de trasmitir: en *ese* caso resulta incompetente. Entonces: el sufragio *universal* directo –y el plebiscito– no difiere del sorteo. Se ha visto también en las "democracias" antiguas que la elección por voto se acercaba a menudo a la elección por sorteo. En un régimen parlamentario, el Parlamento hereda la Autoridad del Rey: éste *nombra* a quienes designa. Toda la cuestión consiste en saber de qué naturaleza es la Autoridad del Parlamento. Si sus miembros son elegidos por sufragio universal directo, esto significa que han sido

sorteados: la Autoridad del Rey ha dejado, pues, de ser transmitida por herencia para serlo por sorteo. Toda la cuestión consiste en saber qué elementos de esa Autoridad han sobrevivido a ese cambio del modo de transmisión. Por lo general, la Autoridad del Jefe es la única; los otros tres tipos desaparecen.

Nota 2. En el caso de la nominación, quien nombra puede transmitir *una parte* de su Autoridad al nominado, sin que su Autoridad disminuya: se puede decir que el nominado forma parte de su propio cuerpo, que sirve con él de "soporte" a la Autoridad, que sigue siendo la misma. La pérdida de Autoridad por parte del nominado es así considerada como una pérdida de Autoridad por parte de quien nomina: cometer un error cualquiera o nominar a alguien que lo cometa es casi la misma cosa; nominar a otro en lugar de quien la ha cometido significa: *corregirse a sí mismo.* Pero quien nomina también puede transmitir *toda* su Autoridad al nominado: nominar a su sucesor.

Nota 3. Si bien la transmisión hereditaria presupone una teoría errónea, la de la elección, es decir, el sorteo, también es visiblemente muy poco satisfactoria (a menos que se haga intervenir a la Autoridad divina, con la suerte o la elección que revela simplemente la *nominación* de Dios). Queda entonces la nominación como único modo de transmisión admisible. Pero resulta evidente que siempre es preciso preferir la génesis espontánea de la Autoridad a cualquier transmisión: lo mejor es reconocer la Autoridad del candidato que se impone por sí mismo cuando se trata de reemplazar al representante de una Autoridad por otro. Por otra parte, recordemos que las supuestas elecciones por lo general no son más que manifestaciones exteriores de dicha génesis espontánea. El todo consiste en organizar el régimen electoral de manera que no moleste a esas génesis.

Por su propia esencia, la Autoridad supone una generación *espontánea.* Una transmisión de cualquier tipo de la Autoridad, siempre la reduciría, en mayor o menor medida. Pero si se consideran los cuatro tipos puros por separado, se verá que es la Autoridad del Juez la que menos se presta para una transmisión. Para tener una verdadera Autoridad del Juez, su representante siempre debe beneficiarse con una Autoridad espontánea, basada en su "justicia" ("equidad", "honestidad") personal.

Nota. El sorteo de jurados es una especie de génesis espontánea de la Autoridad del Juez: al ser elegidos al azar, se considera que los jurados son imparciales, es decir, realizan esa "virtud" de justicia que se encuentra en la base de la Autoridad del Juez. Del mismo modo, su Autoridad sólo vale en el caso para el que han sido elegidos, es decir, para el que se considera que son "justos".

En cuanto a la Autoridad transmitida del Padre, hemos visto que era la que mejor se prestaba para la transmisión por herencia. (Viene a continuación la nominación, es decir, la designación por un poseedor de la misma Autoridad del Padre y, en último término, el sorteo.) La Autoridad del Amo, en la medida en que puede ser transmitida, parece prestarse mejor para una elección (es decir, para un sorteo), visto que en la génesis espontánea de la autoridad del Vencedor el azar ya juega cierto papel.

Nota. Quizás esa pueda ser la razón por la que los "tiranos" tienen la tendencia a hacer confirmar su Autoridad mediante plebiscitos.

La transmisión hereditaria es, por el contrario, absolutamente opuesta a este tipo de Autoridad (basada en el "Riesgo" personal), y el dominio *hereditario* siempre ha estado basado en la Fuerza y no en la Autoridad. Finalmente, la Autoridad del Jefe, en la medida en que deba ser transmitida, se presta mejor para la nominación (se entiende: por parte de quien posee la Autoridad de Jefe), dado que se considera que el Jefe puede prever el futuro (triunfar en sus proyectos), también se considera que debe conocer de antemano el comportamiento de aquel al que nombra, de manera que la nominación por parte de un Jefe reconocido puede, en principio, transmitir una Autoridad incluso diferente que la de Jefe. Dicho de otra manera, en la medida en que no haya génesis espontánea de Autoridad, la Autoridad existente siempre tiene la tendencia a ser transmitida por medio de la *nominación* por parte de un Jefe.

Pero todas estas cuestiones deberían ser estudiadas más de cerca.

Nota general. Los cuatro tipos (y sus "combinaciones") pueden realizarse en diferentes "campos": político, religioso, etc. (hay "campo" *religioso* allí donde existen relaciones (supuestas) con un "más allá"; "campo" político, allí donde hay un Estado (véase la noticia sobre el Estado),[3] etc. Sería preciso ver si todos los tipos (y "combinaciones") pueden realizarse en todos los "campos"

[3] Se puede suponer que se remite aquí, aunque de todos modos de manera lejana, a desarrollos del *Esquisse*... (op. cit., pág. 20 y ss., pág. 392 y ss.); véanse también "Tyrannie et sagese", por A Kojève, en Leo Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, col. "Tel", 1954, pág. 215 y ss. (N. del E.)

Pasemos ahora al análisis metafísico del fenómeno de la Autoridad, aunque dicho análisis sólo pueda ser aquí muy somero.

No hay duda de que la Autoridad es un fenómeno esencialmente *humano* (no natural), lo que quiere decir (sin que podamos demostrarlo aquí) *social* e *histórico*: la Autoridad presupone una sociedad (o Estado, en sentido amplio,[4] es decir, algo diferente a un *rebaño* animal, en el que no hay *posibilidad* de "reacción"), y la sociedad presupone (e implica) la historia (y no sólo una *evolución* biológica, natural).

Dicho de otra manera, la Autoridad no puede "manifestarse" (convertirse en un "fenómeno") sino en un Mundo de estructura *temporal*. El fundamento metafísico de la Autoridad es, pues, una "modificación" de la entidad "Tiempo" (se entiende: Tiempo "humano" o "histórico" con el ritmo: Futuro, Pasado, Presente, por oposición a los Tiempos "naturales", con primacía del Presente –en el campo "físico"– o del Pasado –en el campo "biológico"). Puesto que existe primacía del *Futuro*, también hay (como veremos) primacía de la Autoridad del *Jefe*: la Autoridad por excelencia es la del Jefe "revolucionario" (político, religioso, etc.) que tenga un "proyecto" *universal* (Stalin). No hay Autoridad en lo Eterno, en tanto tal. Y si, como veremos, un tipo de Autoridad resulta metafísicamente basado en la Eternidad, lo es porque en sus relaciones con el *Tiempo*, lo Eterno "se manifiesta" bajo la forma de Autoridad.

No hay duda alguna de que el Tiempo, en tanto tal, tiene el valor de una Autoridad. Y, cosa curiosa y a primera vista paradójica, lo tiene en sus tres modos.

Ante todo en el *Pasado*. El Pasado es siempre "venerable"; tocarlo implica un "sacrilegio"; descuidarlo es "inhumano". Desde siempre –y sobre todo en la Antigüedad pagana–, la Autoridad de una institución estaba "justificada" (explicada) por su antigüedad. Asimismo, la antigüedad de una familia, de un Estado era no sólo un título glorioso, sino también una base muy real de Autoridad.

Pero, por otra parte, hay una Autoridad también indiscutible del *Futuro*. "El hombre del futuro" tiene una Autoridad

[4] El Estado (= "sociedad") puede ser político, religioso (en relación supuesta con un "más allá"), etc. El estado *religioso* se llama "Iglesia". Aquí sólo hablamos del Estado político.

de hecho por tener "todo ante él". Del Futuro, que encarnan, los "jóvenes" extraen su Autoridad, la que, por momentos, puede ser considerable. Muy gustosamente, se reconoce la Autoridad del "hombre de mañana". Y es posible adscribirse igualmente a los milenios por venir (*cf.* Hitler) como a los milenios pasados (*cf.* Mussolini).

Finalmente, el propio *Presente* tiene una Autoridad en tanto Presente. Se desea estar *up to date*, no se quiere estar "retrasado con respecto a su tiempo". La Autoridad enorme –y "tiránica"– de la "moda" es una Autoridad del Presente, de lo "actual". La Autoridad del "hombre del día" estriba en el hecho de que es él, por excelencia, quien representa la "actualidad", el Presente, la "presencia real" de algo en el mundo (*Gegenwart*, de Hegel), por oposición a la irrealidad "poética" del pasado y a la irrealidad "utópica" del futuro.

Por otra parte, a todas esas Autoridades "temporales" se opone la Autoridad de la *Eternidad*. A menudo se pretende derivarla de "principios eternos", y en este caso la Autoridad se apoya en el hecho de que los mismos están fuera de los tres modos del Tiempo. Los representantes de Dios sobre la tierra extraen su Autoridad de la Eternidad. Pero resulta evidente que si lo Eterno tiene una *Autoridad*, lo es únicamente *por oposición* a lo "temporal", es decir, *por relación* con este último. La Eternidad (lo decimos sin demostración) no es más que la *negación* del Tiempo, es decir, una *función* de éste. Y la Autoridad de lo Eterno se afianza en tanto que Autoridad al relacionarse (negativamente) con las Autoridades tanto del Presente, como del Pasado o del Futuro.

Existe entonces una Autoridad de la Eternidad como existe una Autoridad del Tiempo en sus tres modos. Toda la cuestión consiste en saber si se trata allí de una Autoridad *sui generis* o de una "manifestación" directa de las bases metafísicas de los cuatro tipos "puros" de Autoridad que hemos estudiado antes.

Un indicador nos sugiere esta segunda hipótesis: hemos distinguido *cuatro* tipos puros de Autoridad; la Autoridad que consideramos ahora se divide necesariamente en cuatro tipos: la Autoridad de lo Eterno y la de lo Temporal, que es la Autoridad del Presente, del Pasado y del Futuro. Resulta natural, pues, suponer que se trata allí de dos aspectos complementarios de una sola y misma Autoridad que tiene la misma estructura cuaternaria.

Por cierto que no es más que un indicador. Pero otro viene

a confirmarlo. Si consideramos nuestros cuatro tipos "puros", vemos que se reparten naturalmente en dos grupos: la Autoridad del Juez se opone a las Autoridades del padre, del Jefe y del Amo, que forman un bloque. Y esto nos sugiere la idea de acercar la Autoridad del Juez a la de lo Eterno, que se opone a las tres Autoridades temporales, quienes también forman un bloque en tanto que *temporales*, y que podríamos, pues, acercar a los otros tres tipos "puros" de Autoridad.

El análisis confirma esta suposición. *Por una parte*, como hemos visto, la Autoridad de Juez no se presta, por así decirlo, para una transmisión, sea cual fuere, mientras que las otras tres se transmiten bien o mal, en particular por vía *hereditaria*. (Si bien a menudo se ve que los hijos heredan la Autoridad de Padre, de Amo o de Jefe, únicamente porque son hijos de quienes poseían esas Autoridades, nunca se ha comprobado, por así decirlo, que alguien herede por simple filiación la Autoridad de Juez de un juez.) Se podrá decir, entonces, que la Autoridad de Juez es rebelde a cualquier "sucesión", es decir, a cualquier "temporalización", por estar de alguna manera fuera del Tiempo: se considera que existe desde *siempre* y si no fuera así, desaparece por completo (para renacer espontáneamente de nuevo), en vez de "pasar" (sin solución de continuidad) a algo posterior. Las otras tres Autoridades, por el contrario, parecen "durar" en el tiempo, y su "transmisión" no hace más que manifestar su esencia temporal. *Por otra parte*, la Autoridad de Juez se opone de alguna manera a las otras tres, las que también forman bloque para esa oposición. En efecto, el Juez puede, en principio, "juzgar" al Padre, al Amo y al Jefe, pero la naturaleza de la Autoridad de Juez es tal que debería, en teoría, ser sustraída a la acción nacida de la Autoridad de los otros tres tipos. *Finalmente*, así como la Eternidad sólo tiene un carácter "autoritario" en y mediante sus relaciones con el tiempo, el Juez no tiene verdadera Autoridad más que en la medida en que se opone (llegado el caso) a las otras tres Autoridades. (Si los Padres, Jefes y Amos fueran "justos" por definición o por "esencia", no habría Autoridad *distinta* del Juez; y si el Juez no pudiera oponer su "justicia" a las voluntades de Padres, Jefes y Amos, no habría "autoridad" alguna.)

Todo hace suponer, entonces, que la Autoridad del Juez no es más que una "variante" de la Autoridad de lo Eterno, es decir, de la "manifestación autoritaria" de la Eternidad en sus relaciones con el Tiempo. Y un análisis directo (que no

podemos más que esbozar en este lugar) confirma esa suposición.

Lo Eterno sólo tiene una *Autoridad* propiamente dicha en relación con las *acciones* humanas, en la medida en que anula algunas de ellas, a saber, las que tienen el carácter de "reacciones" contra la intervención *activa* del elemento Eternidad. No es, entonces, la Eternidad en tanto tal, sino las *acciones* de carácter *eterno*, las que tienen Autoridad. Ahora bien, una acción es "eterna" cuando está "fuera" del tiempo (es decir, cuando es independiente de las condiciones creadas por el Pasado, el Presente o el Futuro) como cuando es de "todo tiempo" (es decir, en el Presente, el Pasado y el Futuro.) Es lo que, precisamente, caracteriza la acción "justa": está fuera del Tiempo porque esa acción (el juicio "justo", por ejemplo) no es una función ni del "interés" del momento ni de "las posiciones adoptadas", dictadas por el pasado ni, finalmente, de los "deseos" anclados en el Futuro; y es de "todo tiempo", porque, al ser justa, sigue siéndolo "eternamente" y porque puede aplicarse indefinidamente (en tanto que "juicio") tanto sobre el Presente como sobre el Pasado y el Futuro. Y si la Eternidad, al ser la negación de los *modos particulares* del Tiempo, puede ser considerada como la *totalidad* o la integración de estos últimos, la Autoridad del Juez (la "justicia") también puede ser interpretada como una "integración" de las otras tres; estas últimas no pueden formar una unidad armónica, incluso estable o "eterna", sino con la condición de subordinarse en bloque a la Autoridad del Juez o de la "Justicia".

Se puede decir entonces que si la Eternidad sólo se "manifiesta" bajo la forma de una "*Autoridad*" en la medida en que se realiza en el mundo en tanto Justicia, en cambio la Autoridad del Juez sólo encuentra fundamento metafísico en la "penetración" de la Eternidad en el Tiempo, siempre que esa "penetración" tenga por "efecto" tanto la "duración" como la "unidad" de este último. En su relación con el Tiempo, la Eternidad es, pues, la base metafísica de la Autoridad del Juez.

En cuanto a los otros tres tipos "puros" de Autoridad, los mismos tienen por base metafísica al Tiempo ("humano"). En efecto, el carácter "temporal" de esas Autoridades no deja lugar a dudas. Queda tan sólo por saber cómo los tres se reparten los tres modos del Tiempo.

Hemos visto que la Autoridad del Padre se prestaba mejor

para la transmisión hereditaria, mientras que las del Jefe y del Amo suscitaban, respectivamente, las transmisiones por nominación y por elección (incluso por sorteo). Ahora bien, resulta evidente que la herencia se opera bajo el dominio de la idea del Pasado. La nominación, por el contrario, parece apelar al Futuro (al comportamiento futuro del nominado). En cuanto a la elección (= "suerte"), es el simple *hecho* de la elección (= sorteo) lo que cuenta, es decir, un acto perteneciente en lo esencial al Presente. Y esto nos permite suponer que si la Autoridad del Padre es una "manifestación" del Pasado, las del Jefe y del Amo "manifiestan" respectivamente al Futuro y al Pasado.

El análisis directo (sólo bosquejado aquí) confirma esta suposición.

Tomemos ante todo al Pasado. No es el Pasado en tanto tal el que tiene *Autoridad*: la Naturaleza es más antigua que el hombre, la edad de una piedra puede ser muy "venerable"; sin embargo, en ese caso no existe ninguna *Autoridad*. El Pasado que ejerce una *Autoridad* sobre mí es un Pasado *histórico*; es *mi* pasado, es decir, el Pasado que es la "causa" de mi presente y la "base" de mi Futuro; se considera que es el Pasado quien determina el Presente en vistas del Futuro. Dicho de otra manera, el Pasado sólo adquiere Autoridad en la medida en que se presente bajo forma de una "*tradición*". Ahora bien, hemos visto que la Autoridad del Padre es precisamente la Autoridad de la "causa" histórica o de la "tradición". Se puede entonces decir que el Tiempo –en el modo del Pasado– se "manifiesta" bajo forma "autoritaria" en tanto que Autoridad del Padre, y que esta última tiene su fundamento metafísico en la "presencia" del Pasado en el Presente, es decir, en toda realidad que forme parte de un mundo temporal.

Pasemos al Futuro. También aquí, el Futuro puro y simple no tiene ninguna *Autoridad*; toda cosa tiene un futuro ante sí y esto no aumenta en modo alguno su prestigio. El Futuro sólo ejerce una Autoridad en la medida en que sea *mi* futuro, el futuro *histórico*, el que determina al Presente (o se considera que lo determina), mientras mantiene sus lazos con el Pasado. Dicho de otra manera, el Futuro sólo ejerce una Autoridad en la medida en que se "manifiesta" bajo forma de *proyecto* (concebido en el presente, en vistas del futuro, sobre la base de los conocimientos del pasado). Ahora bien, la Autoridad del "proyecto" no es más que la del Jefe. Se puede decir entonces que el Futuro se "manifiesta" bajo forma

"autoritaria", en tanto autoridad del Jefe, la que tiene por base metafísica la "presencia" virtual del Futuro en todo lo que es un *Presente* (humano, o sea, histórico), es decir, una *realidad* temporal (histórica, se entiende).

Consideremos, finalmente, al Presente. Siendo que *todo* lo que *existe* (en el mundo temporal) es "presente", el Presente en tanto tal no puede tener ninguna Autoridad: el que "experimenta" la Autoridad puede reclamarse del Presente puro y simple al mismo título que quien lo "ejerce". El Presente *histórico* (el "momento histórico") es quien posee una Autoridad indiscutible, y no el "presente" (el t = 0) de la Física. La entidad que tiene una "*presencia real*" en la masa de las cosas solamente "presentes" (es decir, *existentes*) es la que tiene Autoridad: la "presencia real" del Espíritu en la "Materia", de lo que *no existe* (en el sentido fuerte de la expresión) en lo que representa toda la *existencia* efectiva. Ahora bien, lo inexistente en el mundo temporal es o bien *lo que ya no existe* o bien *lo que todavía no existe*: es el Pasado o el Futuro. Se comprueba, pues, una "presencia real" del *Pasado* y del *Futuro* en el Presente que tiene *Autoridad*: es un Presente que ha nacido del Pasado y que está grávido de Futuro. Ahora bien, tal Presente (humano o "histórico") no es más que la *acción* en el sentido fuerte de la expresión, la acción que *realiza* en el presente tanto el recuerdo del pasado como el proyecto de futuro. Pero la *acción* se opone al ser. Y esa oposición se realiza y se "manifiesta" en y por (o, si se prefiere, en tanto que) *transformación* del ser por la acción, la que, en su límite, es una *destrucción* activa del ser. Ahora bien, el "Riesgo" que engendra la Autoridad del Amo es, precisamente, tal *acción*, en el sentido propio de la expresión, que se opone a su ser (su vida), lo pone en peligro y puede, llegado el caso, aniquilarlo por completo. Y toda actividad de Amo (basada en ese "Riesgo") es una realización y "manifestación" del Pasado y del Futuro en el Presente, una *Acción*, en el sentido propio de la expresión. Ahora bien, la acción es una "manifestación" del tiempo en el modo del Presente. Se puede entonces decir que el Presente (del mundo histórico) es la base metafísica de la Autoridad del Amo y que el Presente sólo se "manifiesta" bajo una forma "autoritaria" en la medida en que se realiza en tanto *acción* propiamente dicha, acción que no se detiene ante el Riesgo de una destrucción total del Ser que le sirve de soporte. (La Autoridad de la "necesidad del momento" opuesta a la del

"sueño de futuro" y a la "salvaguardia del pasado" es, a fin de cuentas, la Autoridad de las necesidades de la *guerra* o, de una manera general, de los *riesgos vitales* que comporta la penetración del Pasado de una Nación en su Futuro *a través* de su *Presente*.)

La Autoridad del Amo no es, pues, solamente la del Guerrero. De manera general, es la Autoridad de quien (en todos los campos) está "listo para correr el Riesgo", "sabe actuar", es "capaz de tomar una decisión (proyecto)", se "pone en marcha", etc.; en suma, de quien sin embargo no siempre es "razonable" y "prudente".

El Tiempo –en sus relaciones con lo Eterno– se realiza en el Mundo temporal por la estructura "causal" de este último. Sin entrar en los detalles, señalemos que si la Eternidad se realiza por la "causa formal", el Tiempo realiza el Pasado en tanto "causa material", el Futuro en tanto "causa final" y el Presente en tanto "causa eficiente" (cf. Aristóteles). Ahora bien, en el plan de la existencia humana (es decir, en el mundo temporal *histórico*), la "causa formal" se "manifiesta" por la "contemplación", es decir, en general, por el comportamiento "pasivo", "teórico", "desinteresado", "quietista". Por el contrario, las otras tres "causas" se "manifiestan", en este plano, por los modos de comportamiento "práctico" o "activo", "voluntario", "interesado". La "causa eficiente" se "manifiesta" por la "*acción*", en el sentido propio de la expresión, la acción *efectuada*, en el Presente; la "causa final", por el "*Proyecto*", es decir, por la acción proyectada en el Futuro; y la "causa material", por el "recuerdo existencial" o la "tradición", es decir, por la acción "tradicional", efectuada, por así decirlo, por inercia, comparable al "pasaje" del ser de la Causa a su Efecto. Y resulta fácil ver que los aspectos "autoritarios" de esas manifestaciones no son más que los "fenómenos" de la Autoridad, por una parte, del Padre y del Jefe (que todos *actúan* de una manera o de otra) y, por otra, del Juez (que no actúa, sino que se conforma con "contemplar" –o "juzgar"– los actos de los demás). De esta manera, la estructura "causal" del Mundo histórico (que deriva de su estructura "temporal") sirve igualmente de base metafísica al cuádruple fenómeno de la Autoridad, "justificándolo" o explicándolo en su conjunto, en su estructura interna (división en 1 + 3) y en las relaciones mutuas de sus cuatro elementos constitutivos.

De esa manera, el análisis metafísico "justifica" el análisis fenomenológico en el sentido de que explica por qué hay

necesariamente *cuatro* tipos irreductibles de Autoridad y *solamente* cuatro. Demuestra que nuestra lista de 64 "variantes" es verdaderamente *completa*. Permite igualmente controlar y rectificar la descripción analítica de cada tipo "puro" (y de cada "variante") y de los lazos que unen a unos y otras. En consecuencia, permite completar y "justificar" las consecuencias políticas, morales y psicológicas que se pueden extraer del análisis fenomenológico del fenómeno Autoridad.

Pero, para poder hacerlo, se debería haber llevado a fondo el análisis metafísico, completándolo con un análisis ontológico profundo. Pero no es cuestión aquí de emprender un trabajo de esa especie.

Debemos conformarnos con el breve bosquejo propuesto antes y con algunas observaciones relativas al análisis ontológico, que vienen a continuación.

III. Análisis ontológico

El análisis metafísico (Tiempo—Causas) sólo ha sido bosquejado. En cuanto al análisis ontológico, debemos dejarlo para otro momento. Nos conformaremos con hacer algunas breves observaciones históricas relativas a este problema.

El análisis ontológico debe revelar la estructura del propio Ser, tomado en tanto Ser, estructura que corresponde al cuádruple "fenómeno" de la Autoridad, ya que dicho fenómeno "manifiesta" (en el plano de la existencia humana) las "existencias" metafísicas de la Eternidad y del Tiempo en sus tres "modos" fundamentales (así como sus "realizaciones" bajo forma de "causas").

Sin embargo, es preciso decir que ninguna de las cuatro teorías de la autoridad implica un análisis ontológico profundo y correcto. Por cierto, todas esas teorías se elevan hasta el nivel ontológico (partiendo del plano fenomenológico y pasando por el plano metafísico). Pero precisamente porque cada una de esas teorías estaba concebida como una teoría *universal*, que no reconocía más que un solo tipo de Autoridad y lo tomaba por la Autoridad a secas, sus análisis ontológicos no podían ser sino incompletos y erróneos. (Más exactamente, la incorrección de las ontologías de los autores de esas teorías fue lo que los llevó a hacer análisis fenomenológicos incompletos, al no ver en el complejo fenómeno de la Autoridad más

que el aspecto que correspondía a su concepción unilateral del Ser.)

Las especulaciones escolásticas sobre Dios (*causa sui*, esencia que implica la existencia, estructura trinitaria, "encarnación") en realidad son una teoría ontológica. Pero *nosotros* podemos decir que esa teoría sólo revela un aspecto del Ser, que aquella toma equivocadamente por el Todo y que por eso mismo desfigura. En lo que concierne al problema de la Autoridad, la ontología escolástica sólo puede servir de material para el análisis ontológico de la Autoridad del Padre.

Las mismas observaciones caben a las otras tres ontologías. La ontología de Platón (lo Uno, lo Uno y lo Múltiple, la estructura dualista del Ser, etc.) puede servir de punto de partida para el análisis ontológico de la Autoridad del Juez. La de Aristóteles, por el contrario (Motor inmóvil, el *Nosotros*, Forma y Materia, etc.) da comienzo al análisis de la Autoridad del Jefe. Finalmente, la ontología de Hegel (Negatividad, Totalidad, estructura dialéctica del Ser, etc.) puede servir de base para el análisis ontológico de la Autoridad del Amo.

Todas esas ontologías deberán ser modificadas (completadas y corregidas) precisamente porque describen los *aspectos* particulares del Ser, que descubren como si se tratara del Ser *integral*. De esta manera, el análisis ontológico del fenómeno *completo* (es decir, cuaternario) de la autoridad puede permitirnos elaborar una ontología *completa*, y no fragmentaria, como lo eran todas las que se han propuesto hasta aquí.

Por supuesto, se puede estudiar la estructura del Ser en tanto Ser partiendo del análisis de no importa qué fenómeno (ya que *todo* fenómeno "manifiesta" al Ser que "existe" en tanto Mundo). Pero, al ser muy complejo el fenómeno de la Autoridad, es preferible estudiar la ontología tomando otros puntos de partida y proceder al análisis ontológico de la Autoridad *después* de haber elaborado los grandes lineamientos de la ontología. Sin embargo, cada fenómeno diferente parece "manifestar" mejor que los otros ciertos aspectos del Ser. Un fenómeno de la importancia de la Autoridad tampoco debería ser descuidado en los estudios ontológicos. De hecho, el trabajo deberá efectuarse en un vaivén perpetuo: descenso, a partir de una ontología (supuestamente definitiva), hacia el fenómeno; subida, a partir de una fenomenología (supuestamente definitiva), hacia el Ser en tanto Ser. Sólo así se podrá llegar alguna vez a fenomenologías, metafísicas y ontologías, es decir, a una

filosofía verdaderamente definitiva, es decir, *verdadera* de una manera absoluta.

Limitándonos a indicar ese *programa* de trabajo ontológico, pasemos a las Deducciones que se pueden hacer partiendo de nuestro análisis fenomenológico sumario y de nuestro bosquejo de un análisis metafísico.

B. DEDUCCIONES

Al ser insuficientes nuestros análisis, las Deducciones sólo pueden resultar incompletas y poco seguras. Por otra parte, no trataremos de extraer *todas* las consecuencias ya posibles, ni siquiera las más importantes. Nos conformaremos con indicar algunas, elegidas un poco al azar.

Comenzaremos por las *Consecuencias políticas* (el Estado en sí mismo), pasaremos luego a las *Consecuencias morales* (el individuo-ciudadano y el Estado en sus relaciones mutuas) para terminar en las *Consecuencias psicológicas* (el individuo-ciudadano en sí mismo); de esta manera, las tres etapas del desarrollo de las Deducciones corresponden, en sentido inverso, a las tres etapas de los Análisis.

Nota. *Todas* nuestras deducciones se efectúan en el "campo" *político*; se trata, entonces, de una Moral y de una Psicología ("autoritarias") políticas. Sería interesante hacer deducciones análogas en los "campos" donde se manifiesta la Autoridad: el "campo" religioso y los demás.

I. Aplicaciones políticas

De todas las consecuencias políticas (en el sentido restringido de la expresión) que se podrían extraer de nuestros análisis, sólo consideraremos aquellas que tienen que ver con los problemas de la *División de los poderes* (1) y de la *Transmisión del poder* (2), conformándonos con exposiciones muy sumarias.

* * *

El "Poder" *político* es el poder del Estado que se ejerce por intermedio de quien, o de quienes, lo representan o lo encarnan. Sin *Estado* (en el amplio sentido de la expresión), no habría Poder político (en el sentido propio de la expresión). Lo mismo ocurre en los Estados llamados "democráticos", donde el Poder parece pertenecer a la "masa", aunque en realidad es el Estado quien lo posee y lo ejerce: sólo que en ese caso el Estado es encarnado en, o representado por, el conjunto de "ciudadanos"; pero incluso allí los individuos sólo poseen el Poder *político* en la medida en que son *ciudadanos*, es decir, que representan o encarnan (colectivamente) al *Estado*, y no tanto como "particulares" (los niños, por ejemplo, no tienen ningún Poder político). Sobre este punto, el Poder de los ciudadanos de un Estado "democrático" no difiere *en lo esencial* del de una oligarquía o incluso del de una monarquía "absoluta" o del de un "tirano", "dictador", etc. (cf. Noticia especial sobre el Estado).[1]

De hecho, el Poder político puede estar basado en la fuerza. Pero en principio debe poder prescindir de ella: sólo en ese caso la existencia del Estado no será "accidental"; en otros términos, el Estado podrá durar indefinidamente. Una teoría del estado (por oposición a la *práctica*) hace, pues, abstracción de la noción de "fuerza". Ahora bien, un Poder que no está basado en la fuerza sólo puede estar basado en la Autoridad.

> *Nota*. Un Poder basado en la Autoridad puede, por supuesto, emplear la fuerza; pero si la Autoridad engendra una fuerza, la fuerza no puede nunca, por definición, engendrar una *Autoridad* política.

Una teoría del "Poder político" no es, pues, más que una teoría de la Autoridad (que se manifiesta en el "campo" político); más exactamente, una aplicación (teórica) de la teoría de la Autoridad a la Política (es decir, al Estado). Asimismo, para evitar todo equívoco, reemplazaremos la expresión "*Poder* político" por "*Autoridad* política".

Por definición toda la Autoridad política pertenece en bloque al Estado en tanto tal. Pero el Estado es una entidad "ideal", que necesita un "soporte real" ("material") para poder

[1] Véase *supra*, pág. 70 y nota. (N. del E.)

existir en el mundo espacio-temporal. Este "soporte" está formado por individuos o por grupos de individuos humanos. Y es así como aparecen los problemas de la *división* y de la *transmisión* de la Autoridad.

El "soporte" del Estado es al mismo tiempo el "soporte" de la Autoridad política: es él quien la "posee" y la "ejerce", es en, y por él, que la Autoridad es *real* (activa). Esa Autoridad política *real* es tanto *autónoma* como *dependiente*. En el primer caso, es la Autoridad del *Jefe* (individual o colectivo) de *Estado*; en el segundo, la del *Funcionario* (individual o colectivo) que ejerce su Autoridad *en función* de la del Jefe.

Ahora bien, si bien la duración de la Autoridad del Estado es, en principio, ilimitada, la de su "soporte" es necesariamente finita. La Autoridad debe ser, pues, *transmitida* de un "soporte" al otro: es el problema propiamente dicho de la Transmisión de la Autoridad política (2.a). Pero también está el problema emparentado de la transmisión de la Autoridad del Jefe al Funcionario: esta transmisión determina la naturaleza de la Autoridad dependiente de este último y su relación con la Autoridad autónoma (2, b).

La Autoridad del Estado es *una*, habida cuenta que el Estado es uno. El "soporte" puede ser, por el contrario, individual o colectivo. De ahí el problema del reparto de la Autoridad entre los elementos constitutivos del "soporte", así como de la cuestión de saber si este último debe o no ser múltiple (colectivo) (1,b). Pero si bien la Autoridad del Estado es siempre *una*, no necesariamente es *simple*: sólo lo será en el caso en que pertenezca a un "tipo" "puro" de Autoridad. Si, entonces, la Autoridad del Estado reúne varios tipos "puros" (o incluso los cuatro), es posible preguntarse si todos esos elementos constitutivos deben tener un solo y mismo "soporte" o si más vale "realizar" los elementos *por separado* (quizás agrupando algunos de ellos). Es el problema propiamente dicho de la *división* de la Autoridad (de la "Separación de los poderes"). Comenzaremos por él (1, a).

1. La división de la Autoridad

a) No podemos emprender aquí un estudio *histórico* de la Autoridad política. Nos conformaremos con analizar brevemente la situación "*actual*".

Nota. Parece que en el transcurso de la historia hubo Autoridades políticas, es decir, Estados, que sólo realizaban un solo tipo "puro" de Autoridad. Los violentos conflictos entre la Autoridad de la familia, del "tipo" Padre, y la del Estado, que tan bien nos presentan las tragedias griegas, parecen mostrar que en los orígenes hubo dos tipos opuestos de Estado: el Estado-familia o el Estado-clan, del tipo de Autoridad P→(Ju, Je), o P → (Je, Ju), y el Estado, en el sentido más moderno de la palabra, del tipo de Autoridad A→(Je, Ju), incluso A→ (Ju, Je), o Je→(Ju, A), incluso Je→(A, Ju). Es posible que la distinción que hacían los griegos entre el régimen de la "tiranía" y el régimen de la "libertad", distinción que tenemos dificultad para definir y comprender, no sea más que la oposición de los tipos A → y Je→. Pero no podemos detenernos en estas cuestiones.

Para la teoría medieval (la que, por otra parte, nunca fue realizada *completamente*), toda Autoridad proviene de la Autoridad divina. En particular, el Jefe de Estado no es más que un Funcionario de Dios. Ahora bien, la Autoridad divina integra los cuatro tipos "puros" de Autoridad, ya que Dios es Padre, Jefe, Amo y Juez al mismo tiempo. Y transmite *todos* esos elementos a su Funcionario. Además, al ser una misma persona, Dios transmite su Autoridad a un solo Funcionario, reuniendo así en él los cuatro tipos de Autoridad. (El "primer" Funcionario es *nombrado* por Dios; su Autoridad, así engendrada, se trasmite luego por vía de *herencia*; en cuanto a la Autoridad de los *Funcionarios* de ese "primer" Funcionario de Dios, la misma es engendrada y transmitida por su *nominación* por parte de este último.) Pero esa teoría se complicaba a partir del hecho de que Dios nombraba a dos Funcionarios: uno necesariamente individual (el Papa de la Iglesia, en principio *universal*) y otro, ya sea individual (el Emperador del Imperio, en principio *universal*) o colectivo (los Reyes nacionales, etc.). Aun dejando de lado las fluctuaciones debidas a esta última complicación, es preciso decir que la teoría escolástica nunca pudo definir con claridad las relaciones entre esos dos Funcionarios ni la naturaleza de sus Autoridades. Dicho de otra manera, la Edad Media no supo (o no quiso) distinguir nítidamente entre el "campo" religioso y el "campo" político. Esas dificultades fueron eliminadas por la teoría que suprime al Funcionario eclesiástico: es la teoría del Absolutismo. El problema del *origen* de la Autoridad política es dejado aquí en la vaguedad; pero se afirma con claridad que reúne *los cuatro* tipos de Autoridad y que se realiza en una *sola* persona (el Monarca). Luego vienen las teorías "consti-

tucionales", que sostienen que la Autoridad política debe ser repartida entre *varios* "soportes" independientes. Así es como aparece el principio (y el problema) de la "división de poderes" (popularizado por Montesquieu), que se encuentra en la base de las "democracias" modernas (¡y que fue violentamente criticado por Rousseau!).

Discutamos brevemente esa teoría que dominaba el pensamiento político hasta estos últimos tiempos.

Señalemos ante todo que esa teoría sólo distingue *tres* "Poderes". El Poder judicial corresponde evidentemente a la autoridad del Juez. El Poder legislativo no es más que la Autoridad del Jefe, habida cuenta que en él se trata de "iniciativas", de "proyectos", de decisiones tomadas en vistas del futuro. En cuanto al Poder ejecutivo, corresponde a la autoridad del Amo: al ejercerse en el presente, al ser "acción" por excelencia, exige de su representante una "abnegación" total, la subordinación de todo, incluso de la vida, al Estado, es decir, a algo esencialmente *no* biológico. Dicho de otra manera –de oficio y sin ninguna discusión–, esa teoría elimina de la Autoridad política el cuarto elemento constitutivo, es decir, la Autoridad del Padre. Resulta, pues, una amputación de la Autoridad que visualizaban las teorías escolástica y absolutista. Y surge la tentación de decir que la Autoridad política se descompone o se *desagrega* (se "divide") precisamente a causa de esa *amputación*.

Aquí todo es significativo: que haya amputación, que el miembro amputado sea precisamente la Autoridad del Padre y que esa amputación se efectúe tácitamente, es decir, inconscientemente. La Autoridad del Padre significa "tradición", determinación por el pasado, "presencia real" del Pasado en el Presente. La supresión de la Autoridad del Padre tiene, pues, un carácter claramente "revolucionario": la teoría "constitucional" ha nacido del espíritu de rebelión y de revolución, y engendra la revolución ("burguesa") en la medida en que se *realiza*.

Nota. Esa teoría, y la Revolución que presupone, implica y engendra, son "burguesas": el Burgués quiere olvidar sus "bajos" orígenes de "labrador", reniega –inconscientemente –de su pasado "vergonzoso". De ahí la *inconsciencia* de la anulación de la Autoridad del Padre. En la medida en que el Burgués está orgulloso de su pasado y se modela sobre la base de él, no es revolucionario. Sólo se vuelve revolucionario en y por oposición al noble. Ahora bien, por esa propia oposición, reconoce el valor *exclusivo* de la nobleza, puesto que no ve

modos de *coexistir* con ella. Ve en ella un *valor*, puesto que se quiere poner *en el lugar* del noble. Entonces niega inconscientemente el valor burgués, es decir, su *pasado* burgués que no es más, *ante sí mismo,* que un pasado de "*labrador*". Solamente entonces se vuelve "constitucional", es decir, reivindica la separación de los Poderes, que de entonces en más, para él, sólo serán *tres*: y por eso mismo se vuelve, o es, revolucionario.

Pero el Presente, privado del Pasado, no es *humano*, es decir, histórico o político, más que en la medida en que implica al Futuro (si no es un Presente de brutos). Ahora bien, el Futuro está representado por la Autoridad del Jefe, por la Autoridad que pertenece a los "proyectos" que *superan* esencialmente lo dado y que no son sólo simples *consecuencias* de este último, ya virtualmente presentes en él. La Autoridad política, amputada de su miembro "Padre", se vuelve, pues, necesariamente, en la medida en que sigue siendo *política*, ante todo una Autoridad de Jefe [de tipo Je→ (A, Ju) o Je→ (Ju, A)]. Es así como la teoría "constitucional", en y por su *realización* revolucionaria "burguesa", desemboca necesariamente en la "Dictadura" de un Napoleón o un Hitler. Pero puesto que el Presente, privado de Pasado, debe necesariamente implicar al Futuro para poder ser humano, incluso político, el Jefe-Dictador debe representar siempre un "proyecto *revolucionario*" en vías de ejecución. Así, el desenlace lógico de la teoría "constitucional" de un Montesquieu es la teoría de la "revolución permanente" de un Trotski.

Nota sobre los acontecimientos de 1848 (Francia). El período "burgués" puede ser simbólicamente colocado entre 1789 y 1940. 1789/1848 corresponde a la "*revolución* burguesa"; 1848/1940, a la "*dominación* burguesa". En el período "revolucionario", la Burguesía se vuelve *contra* el Pasado y *hacia* el Futuro. Apoyándose en el Futuro, pudo asimismo trascender el Presente, igualmente del lado del Pasado: renegando del Pasado *inmediato* del "Ancien Régime", pudo –o habría podido y debido– aceptar la codeterminación por parte del pasado "*histórico*". Pero en 1848, el Futuro es revindicado por otra "clase": más exactamente, el Futuro interviene en el Presente bajo la forma de un "proyecto revolucionario" distinto al del 89. La Burguesía, creada en tanto autoridad política por el "proyecto" del 89, no acepta el "proyecto" del 48 y lo combate. A partir de esa fecha fatídica, se vuelve, pues, no sólo contra el Pasado, sino también contra el Futuro: se encierra en el Presente. Sólo así se encuentra *realmente* presente: solamente después del 48 la burguesía es verdaderamente lo que es; está *sola*, por oposición a todo lo que no es ella; el "espíritu burgués" nació en el 48. De la misma manera, por

la negación del Futuro, se rompe todo lazo con cualquier Pasado. Siendo el Presente lo *único real*, la Burguesía *se realiza* en tanto tal: es el período de su *dominación*. Pero un Presente sin Futuro ni Pasado no es más que un Presente "natural", no humano, no histórico, no político. La dominación de la Burguesía sólo es, pues, una desaparición progresiva de la realidad *política* en tanto tal, es decir, del Poder o de la Autoridad del Estado: la vida está dominada por su aspecto *animal*, por cuestiones de alimentación y sexualidad. Lo humano se mantiene aún en la medida en que hay un resto de trascendencia del Presente, tanto por el Pasado como por el Futuro; pero el Pasado y el Futuro implicados en el Presente ya no tienen valor activo, ya no se encuentran "en acción": su presencia es "virtual", "ideada" o "ideal", es decir, puramente "estética" o "*artística*". Tradición vegetando bajo forma de "Romanticismo", y la Revolución del "futurismo"; el presente "clasicista", al ser privado de su elemento propio, que es la acción efectiva, es privado de cualquier vida. Por lo tanto, no hay "Clasicismo" *burgués*.
Nota sobre la Tradición. Toda Tradición propiamente dicha, es decir, que tenga un valor y una realidad *políticos*, es necesariamente *oral* o espectacular, es decir, directa. Un escrito, por su naturaleza, *se despega* de su soporte material, de su autor, que lo fija en el tiempo. El pasado presentado sólo por escrito no es, para mí, *mi* pasado: me "desintereso" de él muy fácilmente; expuesto en un *libro*, el pasado de mi país no difiere sensiblemente del pasado de la China, por ejemplo; tengo tendencia a poner todos los escritos en el mismo plano y a discutir las teorías que en ellos se exponen como si hubiesen sido concebidas fuera del tiempo. Los acontecimientos del '48, entonces, al destruir el lazo *político* con el Pasado, debían afectar ante todo la tradición *oral*: es ella la que faltará en el período de *dominación* burguesa.

También se puede decir que la Autoridad del Padre está anclada en el Pueblo, mientras que la Ciudad tiene tendencia a no "reconocerla", es decir, a destruirla. El Pueblo vive la "*duración*", la Ciudad "hace pasar el *tiempo*". Ahora bien, la duración, es decir, la *totalidad* del tiempo y no sólo su "instante", implica necesariamente al Pasado: es en y por el Pasado que el "instante" fugitivo *dura* y *existe*. El *pasaje*, el *flujo* del tiempo, por el contrario, es provocado por la presión del Futuro: en *statu nascendi* el Presente resulta "activo", "virulento", "actual". La Ciudad tiene, pues, tendencia a olvidar el Pasado al pensar en el Futuro, que "actualiza" el Presente instantáneo, mientras que el Pueblo vive la duración del Presente proyectándolo sobre el Pasado (*retorno* de las estaciones, etc.). Dicho de otra manera, el Pueblo es quien tiene una tendencia natural a reconocer la Autoridad del Padre, mientras que la Ciudad reconoce gustosamente la Autoridad del

Jefe, que excluye al elemento "Padre" y se le opone. La teoría "constitucional" del "Poder" amputada (y, en consecuencia, dividida), así como su realización política implican, pues, y presuponen, una hegemonía de la Ciudad sobre el Pueblo: es una teoría, y una realidad, esencialmente *ciudadana*.

Nota. Parece, entonces, que los acontecimientos del '89 habrían inaugurado, y los del '48 consagrado, la destrucción política del Pueblo. Ahora bien, confieso que esa consecuencia de nuestros análisis cuadra bastante mal con la realidad histórica. Sin embargo, la deducción parece ser correcta. Toda esta cuestión debería ser estudiada más de cerca.

Es posible preguntarse en qué se convierte la Autoridad política amputada, es decir, privada de su elemento "Padre".

Si la Autoridad del Padre se mantiene, al ser sólo proyectada fuera de la Autoridad política, irá a fijarse a la Familia. Esta Familia "autoritaria" será, por definición, opuesta al Estado (sin Autoridad del Padre). Volvemos a caer, entonces, en el caso del conflicto antiguo (pagano) entre la Familia y el Estado (cf. la *Antígona* de Sófocles), el que, siendo *esencial*, debe concluir antes o después con la *destrucción* de uno de los adversarios.

Nota. De hecho, es la Familia la que sucumbe. Y se puede indicar la razón "fenomenológica" y "metafísica" de tal hecho.

Si, al contrario, la Autoridad del Padre desaparece por completo, el Estado ya no tiene que ocuparse de ella (como ocurre, más o menos, en el caso de la teoría y la realidad "constitucionales"); entonces se presentan tres posibilidades, cada una de ellas con dos variantes:

Je→ (A, Ju) o (Ju, A)
A→ (Je, Ju) o (Ju, Je)
Ju→ (A, Je) o (Je, A)
(sin mencionar casosm en que la autoridad política ha sido amputada incluso de otros elementos que el del "Padre")

El caso Je→ (—) significa que la autoridad política es franca y conscientemente *revolucionaria*, es decir, dominada por el "proyecto" de un futuro *esencialmente* nuevo, incluso *opuesto* al pasado y al presente basado en este último. La variante

Je→ (A, Ju) da el tipo "bolchevique" (Lenin); la variante Je → (Ju, A) el tipo "menchevique" o "socialdemócrata" (nunca realizado completamente). El caso A→ (–) significa, al contrario, el predominio del Presente, la acción y el "riesgo": se trata de una Autoridad, a fin de cuentas, esencialmente militar. La variante A→ (Je, Ju) corresponde, en cierta medida, al "imperialismo" germánico o hitlerista (que, sin embargo, implica un elemento de Autoridad del Padre, por otra parte sin verdadera armonía con los otros tres elementos), la de A → (Ju, Je) corresponde –forzando en algo la realidad, de hecho más compleja– al "imperialismo" anglosajón, incluso "burgués".

Ahora bien, el caso Je→ (–) significa, por definición, una "revolución permanente", es decir, un Estado *esencialmente* no estable, sin *duración* real e indefinida. En cuanto al caso A→ (–), tampoco representa una forma política estable, es decir, *definitiva*, aunque más no sea porque, al ser la Tierra redonda, las posibilidades militares son limitadas (sin hablar de los riesgos que acechan a cualquier empresa guerrera). Una *teoría* del Estado (por oposición a la simple *práctica*) debe, pues, rechazar estas dos posibilidades.

Queda la tercera: Ju→ (–). Basada en los principios "*eternos*" de la Justicia, esta forma de Autoridad política parece poder ser estable y definitiva, es decir, aceptable incluso *en teoría*. Pero no es más que una ilusión. En la medida en que la Autoridad política no implica al Pasado, su elemento "temporal" (que no tiene más que *dos* modos) ya no se encuentra en armonía con el elemento "eterno": la Autoridad del Amo (Presente) y del Jefe (Futuro) debe, pues, necesariamente *oponerse* a la Autoridad del Juez (Eternidad). Ahora bien, si la Eternidad *opuesta* al Tiempo o, más exactamente, *separada* de él, ya no tiene *realidad* alguna, la Justicia, separada de la Autoridad del Jefe y del Amo, pierde, también ella, toda Autoridad real. Debe, pues, extraer su realidad tanto de la Autoridad del Jefe como de la Autoridad del Amo. Pero entonces se "somete" y volvemos a caer en los casos Je→ y A→. Si se la quiere mantener en su *aislamiento* dominante, entonces es preciso apoyarla en una realidad política distinta al Estado propiamente dicho. Pero una realidad que es *política* resulta sin embargo *distinta* al Estado en sí mismo; es lo que se llamará la "Clase" (pues la Familia puede servir de soporte a la Autoridad del padre y no a la del Juez). La Justicia en cuestión será, pues, necesariamente lo que

Marx llamó una "justicia de clase". Para el caso, el Estado del tipo Ju→ será esencialmente "burgués", ya que el Estado es absorbido de hecho por la "clase" burguesa. Es, pues, el tipo Ju →, característico en el período de la dominación burguesa; la variante Ju→ (A, Je) corresponde al "conservadurismo" burgués (los Tories, por ejemplo) y la variante Ju→ (Je, A) al "liberalismo" o "radicalismo" (los "radicales socialistas", por ejemplo). Ahora bien, una "clase", que no es el todo, se opone por definición a otra "clase". El Estado del tipo Ju→ implica y engendra necesariamente un conflicto: es decir, no es estable ni definitivo y debe ser rechazado por una verdadera teoría política.

Nota. Se ve que el reemplazo en el poder de un partido conservador por un partido liberal-radical es más que una simple transferencia de Autoridad, es decir, un cambio de su "soporte" En la medida en que el partido realiza verdaderamente su programa, es un cambio de la propia naturaleza de la Autoridad y en consecuencia del Estado. En este caso, sólo se trata también de un cambio en el seno del *mismo* tipo. Asimismo, pese a que la transformación de Ju→ (A, Je) en Ju→ (Je, A), y a la inversa, pueda a la larga conmover a todo el edificio político, también es posible concebir un estado de equilibrio dinámico, una especie de movimiento pendular. Pero un pasaje de Ju→ a A→ o Je→ significa un cambio del propio *tipo*: ese cambio también adopta el carácter de una "revolución". Visto que la Eternidad, que equivale a la totalidad del tiempo, corresponde más particularmente al modo del Presente (cf. el aspecto "*nunc stans*" de la Eternidad), el pasaje del tipo Ju→ al tipo A→ es menos "revolucionario" que el de Ju→ a Je→. El Futuro (aislado), al ser la *negación* de la Eternidad, la realización de ese Futuro (aislado), equivale a la destrucción del elemento Eternidad en el Presente. Dicho de otra manera, el tipo Ju→ sólo puede transformarse en la variante Je→ (A, Ju) del tipo Je →, y no en la variante Je → (Ju, A), lo que significa prácticamente que la revolución que transforma Ju+ en Je+ es necesariamente *sangrienta*, ya que implica el riesgo efectivo de la vida (Autoridad A). La variante Je→ (Ju, A) es pues, en principio, *irrealizable* a partir del tipo Ju→ : el esbozo Je→ (Ju, ...) de la autoridad política no llega a captar la Autoridad A que se opone a ella; y el tipo Je→ cede el lugar al tipo A→.

La destrucción de la Autoridad del Padre es, pues, funesta para la Autoridad política en general. Y provoca necesariamente la oposición del elemento "Juez" a los elementos "Amo" y "Jefe", es decir, precisamente la "Separación de poderes" que discutimos.

Nota. Veamos en qué medida se puede remediar el mal, sin suprimir la división *tripartita* de la Autoridad política. Se trata de reintroducir allí la Autoridad del Padre de manera que no forme un "Poder" distinto. Es preciso, entonces, asociarlo a uno de los tres "Poderes", o a dos, o a los tres al mismo tiempo. La Autoridad sólo existe en la medida en que es "reconocida"; en la medida en que es "reconocida", entonces *existe*. En consecuencia, basta con que la Autoridad del Padre sea "reconocida" como perteneciente a la del Jefe, del Amo o del Juez por quienes experimentan sus Autoridades para que esas Autoridades "puras", A, Je o Ju, se conviertan en Autoridades "complejas", A, P, Je, P o Ju, P. Basta entonces con que quienes experimentan la Autoridad política, es decir, los ciudadanos (diferentes al Jefe de Estado y a sus Funcionarios), sean naturalmente llevados a asociar el elemento "Padre" con *cualquier* autoridad "reconocida" por ellos. Se puede admitir que ese será el caso si la Autoridad política se relaciona no con los *individuos* aislados, sino con las *familias*, representadas por su jefe. Sería necesario, entonces, que el hombre sólo fuera *ciudadano* en la medida en que es "jefe" –o, más exactamente, "*Padre* de familia". (Pero, para evitar el conflicto "antiguo", también es preciso que, en esa calidad, *sólo* sea ciudadano; en su calidad de "Padre de familia" debe "reconocer" la Autoridad política y no *oponerle* la Autoridad "familiar". Sólo así no habrá *dos* Autoridades opuestas, P y Je, A, Ju, sino una *sola* Autoridad –política– Je+P, A, Ju, o Je+P, A+P, Ju, etc.) Pero, ¿qué es una familia y un "Padre de familia"? (*Cf.* Noticia sobre la Familia).[2] Ciertamente no es la pareja misma ni las esposas; incluso si la pareja es *humana*, y no animal, es decir, incluso si está basada en el "amor", no constituye una entidad *política*. Pero la presencia de uno, dos o incluso "muchos" hijos tampoco constituye la familia en tanto entidad *política*: la producción de hijos es una actividad puramente biológica, *animal*, y su número no cambia las cosas. La Familia sólo es una entidad *humana sui generis* y sólo se convierte en una entidad *política*, susceptible de ser "ciudadano", es decir, de "reconocer" la Autoridad política –el Estado– en la medida en que 1) *educa* a los hijos (es decir, transforma al animal recién nacido en ser humano) y 2) *trabaja* en común para la creación y el mantenimiento de una obra llamada "patrimonio". Si el Estado quita a la Familia el derecho y el deber de educar a sus hijos, la *sola* base real de la esencia política de la Familia es, pues, el Patrimonio. Ese Patrimonio pertenece a la Familia tomada en bloque; dicha Familia sólo extrae su "individualidad" (colectiva) política real en la unidad de ese Patrimonio. El Patrimonio es, pues, esencialmente indivisible e inalienable; resulta, entonces, necesariamente un bien "inmobiliario", unas "tierras". Es "gobernado" por el "padre de familia" y éste sólo puede convertirse en ciudadano en tanto "gober-

[2] Con este tema deben vincularse ciertos desarrollos del *Esquisse...*, *op. cit.*, pág. 483 y ss. (N. del E.)

nador" del Patrimonio. Entonces, para resolver nuestro problema, es preciso y basta con que el cuerpo de ciudadanos esté formado por los "padres de familia" así definidos. Pero si el Estado también comprende a otros *ciudadanos* que no son los "*padres* (individuales o colectivos) de familia", aquellos representarán solos la fuente de la Autoridad política del Padre. Por eso mismo, tendrán ellos mismos (o sus "representantes") una *Autoridad* sobre los otros ciudadanos, siendo esa Autoridad naturalmente del tipo Padre y con un valor *político*. Dicho de otra manera, los "padres de familia" (o sus "representantes") van a formar un elemento integrante de la Autoridad *política*, representando allí el tipo "puro" de Autoridad del Padre (por ejemplo, bajo la forma de un "Senado", que desempeña el papel de los "Censores" romanos). Es decir que de hecho, incluso en la forma, la Autoridad política global estará compuesta por cuatro elementos ("Poderes") y ya no por tres. Si entonces –en este caso también– se quiere mantener el principio de la *división* de la Autoridad política (del "Poder") y de una división *en tres*, será preciso agrupar en uno cualquiera de los otros tres tipos "puros" de Autoridad un solo tipo "compuesto": por ejemplo (Je+A, Ju, P), etc.

Admitiendo que la Autoridad del Padre sea suprimida por completo, veamos qué se puede decir de la *división* o separación de los tres tipos restantes, que constituyen la Autoridad política. Hemos visto que si se suprime el elemento Padre, el elemento Juez se opone necesariamente a los elementos Jefe y Amo. La separación del poder judicial de los otros dos "poderes" es, pues, un proceso "natural". Señalemos que por exigencia de un "poder *judicial*" independiente la idea de la "separación de poderes" hizo su aparición en la historia (todavía en la Edad Media; *cf.* la *Magna Charta libertatis*). Y *esa* "separación" es la que parece ser más justificada: en la actualidad estamos naturalmente inclinados a ver en ella un "axioma" político.

En efecto, la separación de la Autoridad del Juez de las otras Autoridades que forman parte de la Autoridad política global está en cierta medida justificada por el análisis del fenómeno "Autoridad". La Eternidad se opone al Tiempo, la Autoridad del Juez se opone, por su esencia, a las otras tres. Dado que la Autoridad del Juez está considerada como "reconocida" por todas las otras "Autoridades", parece natural que su "soporte" sea distinto e independiente del o de los "soportes" de las otras Autoridades.

Pero también hemos visto que la separación de la Autoridad del Juez del conjunto de la Autoridad política la aísla y, en

consecuencia, la *particulariza*, transformando la "Justicia", que está en su base, en Justicia de "clase".
Nota. La propia violencia de la polémica engendrada por esa interpretación marxista es un indicador a favor de la verdad de esta última.

Y puesto que esa *particularización* de un elemento constitutivo de la Autoridad política debilita a esta última en el sentido de que la vuelve inestable y "provisoria", la *teoría* de la Autoridad política parece tener que rechazar el principio de la separación del poder judicial.

Se está, entonces, en presencia de una *antinomia* ("kantiana") de la teoría política. Y esta hace suponer que allí hay una confusión de entidades esencialmente distintas: la justicia "*política*" (que juzga al Jefe de Estado y a sus funcionarios, así como a los ciudadanos en tanto ciudadanos) y la justicia "privada" (que juzga a los hombres en tanto individuos, o miembros de familias y de la "sociedad": código civil y penal). (Véase Noticia sobre el Derecho.)[3] La *teoría* de la Autoridad política no ve ninguna necesidad de que la justicia "privada", su Autoridad y su "soporte" deban estar separados de la Autoridad política. Ahora bien, vinculándola con la Autoridad política no dividida, se evita una degeneración en justicia "de clase", con todos sus inconvenientes políticos. Por el contrario, la justicia "política" debe oponerse a la Autoridad a la que se considera que puede "juzgar", y es natural que se le asigne un "soporte" distinto e independiente.

Nota. Toda la cuestión consiste en saber cuál debe ser ese soporte. Lo ideal sería una génesis espontánea de la Autoridad del Juez ("manifestada" por elecciones, por sufragio universal, por ejemplo). Pero en la práctica es poco probable el advenimiento de un personaje (individual o colectivo) reconocido como digno para juzgar a *todos* los otros en tanto ciudadano, comprendido el Jefe de Estado. Parece entonces preferible crear a ese personaje mediante un sorteo entre *todos* los ciudadanos, sean cuales fueren. Ese Juez, o Tribunal *político*, debe revestir la *totalidad* de la Autoridad del Juez (político) y mantenerse separado, incluso independiente, de las otras Autoridades. Es decir que debe juzgar sin dejarse guiar por otras "leyes" que no sean las que se da a sí mismo. En particular no debe juzgar apoyándose en la Constitución, pues en ese caso reconocería la autoridad del "poder legislativo" (que, él sí, puede modificar la Constitución) y ya no estaría "separado" de él. (Ya no tendría sentido constituirlo en "poder" autónomo.) La experiencia histórica confir-

[3] Véase el *Esquisse...*, *op. cit.* pág. 420 y ss.

ma esa manera de ver las cosas: el juicio de la Convención aplicada a Luis XVI tuvo un valor político –positivo o negativo– incuestionable; los intentos de juzgar a jefes de Estado o a altos funcionarios por parte de un tribunal "jurídico" han fracasado lamentablemente, ya sea en Rusia en 1917 o en Riom en 1942.

Suponiendo que la Autoridad política global sólo implica *tres* elementos (al carecer del elemento Padre), decimos que el elemento Juez (político) debe ser "separado" de los elementos Jefe-Amo. Es preciso preguntarse ahora si estos dos últimos deben igualmente ser separados entre sí, como lo exige la teoría "constitucional". Ahora bien, la teoría, la práctica y el simple sentido común concuerdan aquí para rechazar *esa* exigencia "constitucional". Si se tomara en serio la separación de los "poderes" legislativo y ejecutivo, esto equivaldría a la institución de un "poder" al que se le atribuye prever todo sin que prevea nada. En el caso de un conflicto entre ambos (y la "separación" sólo tiene sentido si se admite la posibilidad de un *conflicto*), el "poder" legislativo se vería aplastado de inmediato por el "poder" ejecutivo, y el Estado dejaría de existir en la forma que le ha sido dada.

Nota. Por eso, en los Estados con "poderes" separados, el "poder" legislativo tiende a debilitar, incluso a anular, al "poder" ejecutivo, mientras que éste trata –con menos "convicción", porque posee de hecho el poder real– de convertir en ilusorio al "poder" legislativo. La separación de esos dos "poderes" lleva, pues, por lo general a la supresión de uno de los dos, es decir, a una nueva amputación de la Autoridad política, en la medida en que uno de los dos no llega a "captar" al otro, desarrollando un "poder" complejo, es decir, *no* "separado".

Metafísicamente hablando, el "poder" legislativo, que –en la medida en que no es fuerza pura– no es más que la Autoridad del Jefe, representa el aspecto "autoritario" de la existencia del Futuro, mientras que el "poder" ejecutivo, que realiza la Autoridad del Amo, representa al Presente. Ahora bien, el Futuro, *separado* del Presente, es una pura abstracción privada de toda "sustancia" metafísica. Y esto se traduce en el plano de la existencia humana y política por el hecho de que la Autoridad del Jefe, *aislada* de la del Amo, adopta un carácter "utópico": la legislación *separada* de la ejecución construye una "Utopía" sin vínculo con el Presente (es decir, con la *realidad*) que, en consecuencia, no llega a *realizarse* (es

decir, a *mantenerse* en el Presente) y lleva a su ruina a la Autoridad que lo produjo; y, con ella, al propio Estado bajo su forma "separada". En cuanto al Presente, se "deshumaniza" en la medida en que se despega del Futuro. Lo que significa –en el plano político– que el "poder" ejecutivo "separado" degenera en simple "administración" o "policía" (el "Gobierno-Gendarme"): se convierte en una pura "técnica", que no cuenta más que con lo que "*es*", es decir, con el dato "bruto". Ahora bien, el "dato bruto" no es más que el estado de las *fuerzas* en presencia. Es entonces la *fuerza* quien determina la acción del "poder" ejecutivo *separado*: se convierte en una "administración" o en una "policía" de *clase*, como dicen los marxistas. Es decir que pierde su *Autoridad* política de Amo. El Estado "separado" queda así anulado en tanto Estado: por una parte, la Autoridad de Amo (poder ejecutivo), al que se considera "separado" de los otros, es decir, que tiene un "soporte" independiente, cesa por completo de existir; por otra parte, y por eso mismo, la Autoridad del jefe (poder legislativo) se aniquila en la Utopía; la *separación* de los "poderes" legislativo y ejecutivo desemboca, pues, en la *supresión* de las Autoridades del Amo y del Jefe; la Autoridad política (de la que se ha excluido, de antemano, la Autoridad del Padre), es decir la Autoridad del Estado, se reduce así a una pura y simple Autoridad del Juez; y es posible preguntarse en esas condiciones en qué medida hay todavía un Estado propiamente dicho.

Nota. Si al conjunto formado por las Autoridades del Amo y del Jefe lo llamamos "Autoridad *gubernamental*", podemos decir que en un Estado donde la Autoridad política se reduce a la del Juez, no hay *Gobierno*, o que el Gobierno de ese Estado ya no tiene ninguna *Autoridad*, al no poseer ya más que la *fuerza* pura. En cuanto a la Autoridad judicial restante, la misma ya no puede ser *política*, es decir, aplicarse a las demás Autoridades encarnadas en el Estado, ya que éstas ya no existen. Se convierte, entonces, en una Autoridad judicial "*privada*", civil y penal. Hablando con propiedad, tampoco existe ya Estado ni ciudadano: hay una "Sociedad" formada por individuos aislados ("particulares"), que tienen los unos hacia los otros derechos y deberes que son fijados por la Autoridad judicial ("privada") y el Gobierno no es más que una *fuerza*, encargada de realizar los actos de la Autoridad judicial.

Parece cómodo reservar el término "Estado" sólo para las sociedades que implican el elemento *sui generis* que se llama

"Gobierno", ya que éste es el soporte de las Autoridades *reunidas* del Jefe y del Amo. La Autoridad *política*, al ser por definición la Autoridad del *Estado*, implica pues necesariamente un elemento de Autoridad *gubernamental* (que puede –y quizá debe– implicar aun a otras Autoridades). Y nuestro análisis muestra que no se puede mantener la Autoridad gubernamental *separando* la Autoridad del Jefe de la del Amo, es decir, asignándoles "soportes" verdaderamente *independientes* entre sí. Incluso si se quiere suprimir la Autoridad del Padre y asignar a la del Juez un "soporte" independiente, es preciso dejar unidas las Autoridades del Jefe y del Amo: la Autoridad política, privada del elemento Padre, no puede pues ser dividida sino en *dos*.

Pero al hacer esa división bipartita, es preciso prestar atención a lo que la Autoridad gubernamental implica realmente, tanto en su elemento de Jefe como en el de Amo. De lo contrario, como acabamos de ver, degenera y desaparece, arrastrando en su caída al propio Estado en tanto Estado.

Nota 1. La Autoridad gubernamental puede ser tanto de tipo A, Je como de tipo Je, A. En el primer caso, es la Autoridad del Amo la que "capta" o "engendra" la del Jefe, siendo así la primera "primaria" y la segunda, "derivada". En el segundo caso, ocurre lo inverso. Sería necesario analizar los dos casos. Pero no podemos hacerlo aquí.
Nota 2. La Autoridad del Jefe es la del "proyecto" o, si se quiere, del "programa". La génesis espontánea de esa Autoridad tiene lugar, pues, en ocasión de un "programa" propuesto por la persona –individual o colectiva– que pretende desempeñar el papel de "soporte" de esa Autoridad. Esa génesis se efectúa en y por el acto de "reconocimiento", que puede *manifestarse* por un voto. Es posible entonces admitir la existencia de una Asamblea que confirma a un Jefe en su Autoridad de Jefe. Pero esa asamblea sólo puede votar a la persona, es decir al "soporte", dándole por otra parte carta blanca para su actividad, es decir, para el ejercicio de la Autoridad. Esa Asamblea no es, pues, un "poder" diferente al "poder" gubernamental y opuesto al mismo: forma parte del Gobierno y sólo *manifiesta* hacia el exterior la Autoridad de este último. *Teóricamente* nada se opone, pues, a la *nominación* de los miembros de esa Asamblea por parte del Gobierno. En la medida en que la Autoridad del Jefe es transmitida (y no espontánea), se impone la *nominación*: el Jefe (individual o colectivo) de Estado, cuya Autoridad es real, es decir, "reconocida", *nombra* a sus "colaboradores" (es decir, a los miembros del Gobierno, que tienen el carácter de Funcionarios) y puede *nombrar* a su "sucesor". La *Autoridad* pasa así al "nombrado", sin que la Asamblea tenga que intervenir: la *Autoridad* del funcio-

nario y del sucesor del Jefe de estado no depende de la asamblea. Pero ésta puede juzgar el "soporte" de esa Autoridad, es decir, *manifestar*, mediante su voto, el hecho de que tal o cual persona concreta (individual o colectiva) "materializa" efectivamente la Autoridad que le es transmitida por la nominación hecha por el Jefe de Estado. Lo que en la práctica quiere decir que la Asamblea tiene que pronunciarse sobre los candidatos designados (*nombrados*) por el Gobierno. Pero dado que también aquí se trata de un juicio aplicado a la persona y, más exactamente, a su aptitud para servir como "soporte" de una determinada Autoridad, más vale que la Asamblea se pronuncie no en el momento de la nominación propiamente dicha, sino algún tiempo (seis meses o un año, por ejemplo) después de que el nombrado haya ejercido su función.

En cuanto a la Autoridad del Amo, la misma no tiene realidad allí donde no exista *riesgo* –al menos virtual– *de vida*. Mientras no haya una guerra o revolución, que puedan llevar a la ruina al Estado o al Gobierno, ruina que tenga por consecuencia la muerte de la persona que lo encarna, es preciso que se cree un "peligro de muerte" artificial para el Jefe de Estado y los miembros del Gobierno. (Y la *teoría* exige precisamente la existencia de semejante peligro de muerte para la persona del Jefe de Estado y de los miembros del Gobierno, sin que ese peligro sea al mismo tiempo mortal para el propio *Estado* o el Gobierno *en tanto tal*, es decir, un peligro diferente a aquellos que se presentan bajo la forma de la guerra, de la revolución, de los golpes de Estado, etc.) *En la práctica*, ese peligro a menudo está representado por la lucha a muerte entre los candidatos a la Autoridad del Jefe (*cf.* el Terror de Robespierre, los "Procesos" de Moscú, los acontecimientos del 22 de junio en Alemania,[4] etc.). Pero parece que *en teoría* es preferible crear ese peligro en función de la existencia de una Autoridad (judicial) *separada* de la del Gobierno, es decir, que tenga un "soporte" *independiente*. Esa Autoridad podría ser, por ejemplo, el Tribunal político del que hemos hablado antes: un Jefe (legislador) que puede ser condenado *a muerte* por ese Tribunal también podría beneficiarse con la Autoridad (ejecutiva) del Amo. (Se considera que ese Tribunal es el encargado de eliminar el peligro de "utopismo" de la legislación.) Por otra parte, al parecer, para alcanzar ese objetivo, este Tribunal no debe pronunciarse sino a través de dos sentencias posibles: el precio del honor o la pena de muerte. Es preciso que haya riesgo de una pena de *muerte* para que exista "dominio". Y la simple absolución parece no tener ningún sentido aquí: la absolución significaría la simple incapacidad del Jefe (sin "mala voluntad" de su parte); o, en este caso, el Jefe parece tener que ser eliminado por la simple pérdida de Autoridad, sin que la intervención del Tribunal sea necesaria; ésta sólo se vuelve necesaria en el caso de la existencia de un "anti-papa"; ahora bien,

[4] El 22 de junio de 1941, día de la ofensiva alemana contra la Unión Soviética. (N. del E.)

el "anti-papa", es decir, el adversario del Jefe, provisto él también de la Autoridad, sólo puede ser un *criminal* político, al que no es del caso absolver. (Dicho de otra manera, el Tribunal debe o bien "reconocer" al "anti-papa", es decir, sancionar una "revolución política" y ver en él a un "héroe", o bien declarar a su Autoridad como caso de "alta traición", esencialmente punible mediante la muerte.) En todos los tiempos los crímenes *políticos* han sido castigados más severamente que los otros: incluso en el Estado degenerado de Nicolás II. El hecho de que en las "democracias" modernas se tenga la tendencia a la clemencia política no demuestra más que una sola cosa: la pérdida de todo sentido de lo "político" en general.

La división de la Autoridad política amputada debe, pues, ser bipartita: Autoridad judicial (política) y autoridad gubernamental (del Jefe-legislador, que es al mismo tiempo Amo-ejecutor, o a la inversa). Pero hemos visto que existe interés de reintroducir el elemento de la Autoridad del Padre en la Autoridad política. En la medida en que es imposible (o indeseable) reducir el número de ciudadanos al de los "Padres de familia", esto equivale a la creación de una Autoridad del Padre separada de la del Gobierno y del Juez, es decir, que tenga un "soporte" independiente. Reencontramos así una división tripartita de la Autoridad política, pero diferente de la preconizada por la teoría "constitucional". La Autoridad política (la Autoridad del Estado) se divide en: (1) Autoridad pura (del Padre), que tiene por ""soporte" al Senado-censor de los "representantes" de los "padres de familia"; (2) la Autoridad del Gobierno, es decir, la Autoridad "compleja" Jefe-Amo o Amo-Jefe, que tiene por "soporte" (a) al Jefe de Estado (individual o colectivo), (b) a los Funcionarios, (c) a la Asamblea "manifestante" (nombrada o "elegida"); y (3) la Autoridad (pura) del Juez, que tiene por "soporte" al Tribunal político (reclutado mediante sorteo). El Estado no es más que la *realidad* de esa triple Autoridad.

Pero es posible preguntarse si, de una manera general, la separación de los "poderes" o Autoridades políticas, sea cual fuere, está prescripta o prohibida por la teoría política. Esta cuestión es muy complicada.

No hay duda de que, por una parte, toda Autoridad tiende a convertirse en total: la Autoridad de un tipo dado tiende a captar las autoridades de los otros tipos. Por otra parte, la estructura metafísica de la Autoridad se opone a su división: tres modos del Tiempo forman naturalmente un bloque, y la Eternidad sólo es *real* en y por su unión con el Tiempo.

Parece, pues, que el análisis del fenómeno "Autoridad" prohíbe toda división de la Autoridad política, cualquier "separación de los poderes". Resulta inútil insistir en todos los argumentos de orden práctico que se han opuesto (*cf.*, por ejemplo, Rousseau) a la teoría y a la práctica "constitucional". Parece que, de manera general, la división de una entidad la debilita: la suma de los poderes de las partes por separado es menor que el poder del propio todo indiviso. En efecto, la división sólo es *real* (no tiene un "sentido" y una "razón" de ser) si las partes separadas son susceptibles de entrar en *conflicto* entre sí; ahora bien, un conflicto (incluso "latente") parece deber necesariamente "neutralizar" una parte de los poderes en cuestión, de manera que sea necesario deducir esa parte "perdida" del poder formado por la suma de los poderes de las partes por separado, tomadas aisladamente. Parece, pues, que resulta preferible dar a la Autoridad política tomada en bloque un solo y mismo "soporte" (individual o colectivo).

Pero los argumentos –de orden práctico– que se emiten a favor de la tesis de la separación de los poderes son asimismo muy fuertes. Por otra parte, esos argumentos son muy conocidos, con lo que no tenemos necesidad de insistir en ellos. Digamos solamente que el propio análisis metafísico puede, en cierto sentido, ser citado en apoyo de la tesis en cuestión. En efecto, si es cierto que los tres modos del Tiempo forman una unidad, es igualmente verdad que no habría Tiempo en absoluto si no hubiera una separación de esos tres modos, es decir, también, una especie de "tensión", de "conflicto" entre ellos. Asimismo, si la Eternidad, al ser la *totalidad* de los tres modos del Tiempo, forma un bloque con él, también se le opone, en la medida en que la *totalidad* (el todo) es algo diferente a la suma de las partes. Sólo que en los dos casos la oposición y, si se quiere, la separación, no significa *aislamiento* de lo separado u opuesto. Existe inter-acción, es decir, separación, puesto que hay *dos* (o varios) agentes; pero también existe unión, puesto que hay *acción* de un agente sobre otro, u otros, algo inseparable de la reacción.

Se deduce, para la cuestión que nos interesa, que incluso cuando se quiere *separar* a las Autoridades que forman, en su conjunto, la Autoridad política, es necesario no *aislarlas* entre sí, encerrando a cada una en sí misma. Es preciso que puedan actuar y reaccionar entre sí: es necesario mantener su unión dinámica a pesar de su división estática. (Por ejemplo, si se separa la Autoridad –legislativa– del Jefe de la Autori-

dad –judicial– del Juez, no hay que *fijar* a esta última mediante un sistema de leyes en principio *inmutables*, o mediante una Constitución que se considera *inmodificable*. A la inversa, no hay que introducir la Autoridad del Jefe "irresponsable" –como lo es la de Monarca–, es decir, sustraída a toda acción de la Autoridad del Juez, etc.)

Pero al rechazar la tesis de la separación "aislante" de las Autoridades, ¿es preciso mantener el propio principio de la separación?

Para responder a esa pregunta formulemos una observación que por lo general se pasa por alto. Cuando un solo y mismo "soporte" (individual o colectivo) sirve para varios tipos "puros" de Autoridad, siempre existe una tendencia a desarrollar uno de esos tipos (el tipo "dominante" o "primario") a expensas de los otros: los tipos "derivados" no llegan así a desarrollarse por completo, deteniéndose en un estadio embrionario. Si se quiere que los cuatro tipos "puros" de Autoridad se realicen perfecta y completamente, entonces es necesario asignarles "soportes" independientes, es decir, "separar los poderes".

Nota. Esto es válido también para la autoridad del Jefe y la del Amo, que sin embargo no pueden ser divididas. Pero no existe allí ningún inconveniente político, pues se puede demostrar que con el progreso político la Autoridad del Amo debe ceder sitio a la del Jefe, es decir, "degenerar". Parece incluso que debería desaparecer por completo en el estado "ideal" del futuro. De manera general, la Autoridad del Amo presupone la posibilidad *real* de guerra y revolución sangrientas, y [de] desaparecer con ellas.

La evolución histórica va de la unidad del "poder" político a la separación de los "poderes". Ahora bien, lo que acabamos de decir "justifica" ese estado de cosas: para que cada tipo "puro" alcance la plenitud de su desarrollo, es preciso que esté separado de los otros. Pero esto no significa que las Autoridades deban permanecer "divididas", incluso *después* de haber realizado todas sus posibilidades implícitas. Por el contrario, parece que deberían reunirse de nuevo. La evolución política partiría, pues, de la unidad no diferenciada (la unidad del germen), pasaría por un período de división y desarrollo de los elementos separados, para desembocar en la totalidad, es decir, en la unidad diferenciada (la unidad del organismo adulto).

Para responder a la cuestión de saber si es preciso o no (y si lo es, cómo) dividir la Autoridad política, es decir, "separar

los poderes", es necesario, pues, conocer el lugar que ocupa un Estado dado en la marcha de la evolución política: es necesario conocer la naturaleza de su realidad política concreta.

Por supuesto, no podemos emprender estudios de esa clase en este lugar. Digamos más bien algunas palabras del otro aspecto del problema de la división de la Autoridad política, es decir, de las relaciones entre una Autoridad ("pura" o "compleja") indivisa y su "soporte".

***

b) Si las Autoridades políticas están divididas, va de sí que cada una debe tener un "soporte" distinto. Dicho de otra manera, cada Autoridad debe estar encarnada en una persona particular. Pero es preciso preguntarse también si esa persona debe ser un solo individuo o un "colegiado" Y la misma pregunta se plantea cuando no se divide a la Autoridad política.

El problema se ha discutido por lo general bajo esta última forma.

La clasificación "clásica" es la siguiente:

La Autoridad política una e indivisible pertenece:
1) a uno solo – Monarquía (Tiranía)
2) a una parte (se entiende: a la minoría) – Aristocracia (Oligarquía)
3) a todos – Democracia

Esta división es muy "kantiana" puesto que corresponde a las tres categorías kantianas de la Cantidad: *Einheit, Vielheit, Allheit*. Pero desde el punto de vista político no es correcta.

En efecto, lo que sobre todo cuenta en política es saber si finalmente la acción emana de un solo hombre o de un "colegiado". Desde este punto de vista, la diferencia entre uno solo y un grupo, sea cual fuere, es mayor que la existente entre los grupos más o menos amplios. Tanto más cuanto, políticamente, el "soporte" colectivo de la Autoridad nunca implica a *todos* los que la experimentan. Incluso en la "democracia" más extremista, el término "todos" significa "todos los *ciudadanos*", y no todos los seres humanos (que viven en el Estado). Ahora bien, el límite entre ciudadanos y no ciudadanos es siempre más o menos arbitrario (*cf.* el problema de las mujeres, los niños, los locos, etc.), de manera que el "soporte" de la Autoridad siempre tiene más o menos

el valor de una "parte", de "varios". Además, en la *realidad* política, el "poder" incluso no pertenece a *todos* los ciudadanos: pertenece a la *mayoría*, es decir, a una parte.

Nota 1. El caso en que el poder pertenece a *todos* los ciudadanos podría ser eliminado como políticamente irreal, si no hubiera sido realizado en un momento determinado en Polonia (el famoso derecho de veto, es decir, Autoridad = unanimidad). Pero esa misma experiencia demuestra el absurdo político de esa variante. No podemos, pues, ver en ella sino a un "caso límite", y no a una posibilidad *equiparable* a la del gobierno, de uno solo o de varios.
Nota 2. Si se admiten estas observaciones a propósito de la noción "todos" en política, es preciso rechazar también otra clasificación lógicamente posible:
La Autoridad pertenece

- I. a una *parte*
  - 1. a uno
  - 2. a varios
    - a) a la minoría
    - b) a la mayoría
- II. a *todos*

En verdad, no se puede dividir a todos los Estados que han existido en: I) Estado polaco y II) ¡todos los demás!

La clasificación *políticamente* correcta es, entonces, la siguiente:
La Autoridad política (indivisa) tiene un "soporte":

- I. individual
- II. colectivo, formado por:
  1. una *parte* de los ciudadanos, parte que constituye
     - a. una Minoría
     - b. una Mayoría
  2. *todos* los ciudadanos (caso límite)

Se ha discutido hasta perder de vista las ventajas y desventajas respectivas de las posibilidades I y II. No podemos retomar aquí la argumentación de los adversarios. Pero podemos destacar un aspecto del problema que por lo general ha sido descuidado. Se dice que, cuando el "soporte" es colectivo existe el peligro de un conflicto entre los miembros del colectivo, conflicto que puede debilitar, incluso destruir a la propia Autoridad. En el caso en que la Autoridad pertenezca a un tipo "puro", el argumento es válido. Pero cuando la Autoridad es "compleja", las cosas resultan menos simples.

Pues en ese caso un solo y mismo hombre puede entrar en conflicto consigo mismo: tomado como Jefe, por ejemplo, puede oponerse a sí mismo tomado en tanto Juez o Padre; etc. Ahora bien, cuando el conflicto de Autoridades se desarrolla en el interior de un solo y mismo hombre, termina tanto en el suicidio (físico o político), es decir, en la destrucción del "soporte" y, en consecuencia, de la propia Autoridad total, como –en la inmensa mayoría de los casos– en la supresión de una de las Autoridades (parciales) en conflicto en beneficio de la otra. (Es precisamente por eso que *parece* que esos conflictos son menos frecuentes en el individuo que en el colectivo.) Por el contrario, en el caso de un "soporte" colectivo, las Autoridades parciales en conflicto se reparten por lo general entre individuos diferentes y así resultan menos expuestas a ser eliminadas por una de ellas.

Si el "soporte" sirve entonces a una Autoridad política "pura", es preferible que sea individual (la "discusión" debe efectuarse entre los *candidatos* al "soporte" de esa Autoridad y no en el seno del propio "soporte"). Pero cuando la Autoridad política es "compleja", parece preferible un "soporte" colectivo. (*Ejemplo*: el "soporte" de la Autoridad A o Je debería ser individual. Pero si se quiere que la Autoridad A Je o Je A no degenere en Autoridad A o Je, más vale que su "soporte" sea colectivo.)

Admitiendo que el "soporte" de la Autoridad política indivisa sea colectivo, es posible preguntarse cuál es su naturaleza cuantitativa.

Podemos eliminar el caso II, 2.

Nota. A primera vista, este caso parece inexistente, habida cuenta de que no se puede tener *Autoridad* sobre sí mismo. Pero no olvidemos que aquí se trata de Autoridad *política*, que puede oponerse a Autoridades de otro género, es decir, realizadas en un "campo" distinto al "campo" político, en el de la Autoridad religiosa, por ejemplo (que, por otra parte, también puede englobar los cuatro tipos "puros" de Autoridad en tanto tal). Incluso si *todos* los ciudadanos sirven de "soporte" a la Autoridad *política*, hay sin embargo una *Autoridad* política, pues cada uno de ellos sólo sirve de "soporte" a esta última en la medida en que es ciudadano, y no *homo economicus* u *homo religiosus*, por ejemplo. En tanto que religioso, etc., puedo pues "reconocer", es decir, crear la *Autoridad* política a la que yo mismo sirvo de "soporte" en mi calidad de ciudadano. El caso existe, pues, teóricamente. Pero es políticamente *irreal*, ya que la Autoridad así "soportada" no llega a mantenerse.

Queda entonces por saber si el "soporte" de la Autoridad política (indivisa) debe formar la minoría (caso II, 1, a) o la mayoría (II, 1, b) de los ciudadanos.

Hemos visto que la Mayoría (Minoría) no tiene ningún aumento de Autoridad extraído del solo hecho de que es una Mayoría (Minoría): la Autoridad nada tiene que ver con la cantidad. Desde ese punto de vista, resulta entonces indiferente que el soporte de la Autoridad política (indivisa) esté constituido por uno solo o por una Mayoría o una Minoría más o menos grande. Hay que preguntarse entonces solamente si un "soporte" mayoritario es más apropiado que un "soporte" minoritario para el mantenimiento y ejercicio de una determinada Autoridad. Ahora bien, es evidente que si se identifica el "soporte" de la Autoridad política con el *jefe* (colectivo) de Estado, no es cuestión de que ese soporte forme la mayoría de los ciudadanos de un Estado, en tanto no sea muy grande. Pero, de hecho, el "soporte" de la Autoridad política es no sólo el Jefe de Estado (o el "Gobierno"), sino también el conjunto de funcionarios. Nuestra pregunta se reduce entonces a saber si el cuerpo de funcionarios debe o no formar la mayoría de ciudadanos, es decir, si es preciso "funcionarizar" a la mayor cantidad posible de ciudadanos.

Pero esa cuestión es demasiado compleja para ser discutida aquí.

Tampoco podemos discutir la cuestión del "soporte" de una Autoridad política "separada". Va de sí que hay tantos "soportes" independientes como Autoridades distintas haya (tres, en el sistema: Senado-Gobierno-Tribunal). Pero hay que preguntarse también si esos "soportes" deben o no ser colectivos (o sólo algunos de ellos) y, de ser así, si es preciso o no que uno de ellos englobe a la mayoría de los ciudadanos.

Sin entrar a la discusión de esas preguntas, digamos solamente que no puede resolvérselas aplicándoles el principio enunciado antes, según el cual existe un interés en asignar a una Autoridad "pura" un "soporte" individual, reservándose los "soportes" colectivos para las Autoridades "complejas", puesto que allí se trataba de una Autoridad política *global*, que tiene el tipo "puro" P, Je o Ju. En este caso, por el contrario, las Autoridades en cuestión (de tipo P, JeA y Ju, por ejemplo) son *elementos constitutivos* de la Autoridad política global.

2. La transmisión de la Autoridad

a) Consideremos ante todo el caso del cambio de "soporte" (individual o colectivo) de una misma Autoridad: es el problema de la "sucesión", tanto del Jefe de Estado como del Funcionario. De manera general, se pueden distinguir dentro de *cualquier* Autoridad:

1) al que la posee de una manera inmediata: Autoridad "*autónoma*" (del Jefe de Estado);

2) a quien sólo la posee en función del anterior: Autoridad "*dependiente*" (del Funcionario).

Recordemos ante todo que la *transmisión* de la Autoridad, que se opone a su *génesis* espontánea, puede efectuarse por

1) herencia;
2) elección;
3) nominación.

Hemos visto que lo que en general se llama "elección" puede representar tres "fenómenos" claramente diferentes. La "elección puede ser una *simple* manifestación de la Autoridad ya existente: la elección no hace más que volver visible y real la Autoridad del candidato, que éste posee independientemente de su elección. En ese caso, más vale no hablar de "elección", sino de "voto de confianza", por ejemplo. Pero la elección (propiamente dicha) también puede *crear* la Autoridad del elegido, quien no tiene ninguna otra Autoridad que la que se le ha asignado mediante su elección. Se trata de elección propiamente dicha. Y hemos visto que, "fenomenológicamente", tal elección equivale a un sorteo de los candidatos. Finalmente, la "elección" puede tener el carácter de una nominación si la asamblea electoral dispone de una Autoridad propia que *transmite* (por entero o en parte) al elegido. En ese caso, hablaremos de "nominación" y no de "elección".

Consideremos ahora el caso en que la Autoridad del Jefe (individual o colectivo) de Estado, es decir, del "soporte" de la Autoridad política indivisa "*autónoma*" es transmitida a su sucesor (en vida o después de su muerte).

Hemos visto que la transmisión por vía hereditaria es fenomenológicamente indefendible (salvo para la Autoridad del Padre, e incluso allí no hay verdadera "herencia"). Por otra parte, en nuestros días se halla completamente desacre-

ditada. Las mismas observaciones se aplican a la elección propiamente dicha, es decir, al sorteo (efectuado bajo la forma de voto de una Asamblea sin Autoridad propia; o de otra manera). Queda entonces la nominación. Ahora bien, dado que la Autoridad política se supone indivisible, la nominación sólo puede ser efectuada, a fin de cuentas, por parte del propio Jefe de Estado: es él quien nombra a su sucesor.

Resulta evidente que ese modo de transmisión sólo presenta una ventaja en el caso en que se quiera mantener por una razón cualquiera la Autoridad perteneciente, en propiedad, a la *persona* del Jefe que nombra a su sucesor. (*Ejemplo*: es así como a veces una secta religiosa mantiene la Autoridad de su fundador bajo la forma de nominaciones sucesivas, remontándose a fin de cuentas a ese fundador). Pero no hay que olvidar que esa Autoridad tiene tendencia a disminuir en función del número de nominaciones que efectúa. Existe, pues, interés en despegar a la Autoridad política, en tanto tal, de la Autoridad propia ("personal") de uno de sus "soportes". Y entonces vale más reemplazar la nominación por una *génesis* espontánea de la Autoridad autónoma. En ese caso, la "sucesión" sería en realidad una sucesión de génesis espontáneas de la misma Autoridad (esa génesis puede "*manifestarse*" mediante un "voto de confianza", por ejemplo).

En el caso en que la Autoridad política esté dividida, el problema de la sucesión (del "soporte" autónomo) se plantea para cada Autoridad separada. La cuestión se complica, pues, y no podemos tratarla en este lugar.

Nota. Recordemos que [en] el Estado del tipo P-JeA-Ju, la Autoridad autónoma del Senado-censor puede transmitirse por vía hereditaria; la del Gobierno, por génesis espontanea, manifestada por un voto de confianza de la Asamblea manifestante; la del Tribunal por sorteo (por ejemplo, bajo forma de elección, quizá por sufragio universal).

Consideremos ahora el caso de la transmisión de la Autoridad "*dependiente*", es decir, el modo de reemplazo de los Funcionarios. Dado que la Autoridad "dependiente" del funcionario es una función de la Autoridad política "autónoma", más vale que esa dependencia sea puesta en evidencia todas las veces. Dicho de otra manera, la transmisión de la Autoridad debe efectuarse aquí por nominación. El Funcionario debe entonces ser *nombrado*: a fin de cuentas por el Jefe de

Estado, si la Autoridad política es indivisa, o por el "soporte" de la Autoridad autónoma de la que depende el Funcionario si la Autoridad política está dividida.

* * *

b) Por eso mismo hemos dado una respuesta a la segunda pregunta relativa a la transmisión de la Autoridad, es decir, a la transformación de la Autoridad autónoma (de un tipo dado) en Autoridad dependiente (del mismo tipo). No es el funcionario quien designa a su sucesor; tampoco hay génesis espontánea de la Autoridad dependiente (de funcionario); no hay ni herencia, ni sorteo, ni elección propiamente dicha; el funcionario es reemplazado de la misma manera en que fue creado, es decir, por un *nombramiento* que efectúa la Autoridad autónoma correspondiente, que tiene por "soporte", a fin de cuentas, a su "jefe", individual o colectivo.

Nota. En el estado de tipo P-JeA-Ju, es el Senado-censor quien nombra, si ha lugar, a los Censores-funcionarios, del mismo modo que el Tribunal nombra, llegado el caso, los "Tribunos" o Jueces (políticos)-funcionarios. Los otros funcionarios son nombrados por el Gobierno, en el sentido restringido del término, es decir, tanto directamente por su jefe, individual o colectivo, como indirectamente, por intermedio de los Secretarios de Estado o de los Ministros.

II. Aplicaciones morales

Llamaremos "*moral* de la Autoridad" o "moral autoritaria" al conjunto de reglas a las que debe estar sometido el comportamiento activo de un ser humano (individual o colectivo) para poder servir de "soporte" a la Autoridad. La "moral autoritaria" indica, pues, lo que es *necesario hacer* para adquirir o mantener (es decir, ejercer) la Autoridad de un tipo dado.

Ahora bien, como hay cuatro tipos "puros" de Autoridades, también hay, necesariamente, cuatro tipos irreductibles de "moral autoritaria": para adquirir y mantener la Autoridad del Padre, por ejemplo, es preciso hacer algo diferente que lo que hay que hacer para adquirir y mantener la del Amo, etc.

En nuestro tiempo por lo general se tiene la tendencia a descuidar por completo el aspecto "autoritario" (incluso político) de la moral, excluyendo de las consideraciones éticas la categoría de la Autoridad y el principio de la diferencia

esencial entre quienes la ejercen y quienes la experimentan. Lo que se explica por el hecho de que nuestra moral cristiana o "burguesa" es, al menos en cuanto a su origen, una moral "servil", opuesta a la moral de los "Amos": refleja mucho más el comportamiento de los hombres que experimentan la Autoridad que el de la gente que la ejerce.

Entre los cuatro tipos "puros" de la moral autoritaria, está la moral de la Autoridad del Juez, que es la que más se acerca a la moral "burguesa". Cuando se trata de establecer una moral que tenga en cuenta el hecho de la existencia de una Autoridad, lo que también se desarrolla es una moral del tipo "Juez". Y se aplica esa moral particular a cualquier Autoridad, sin preocuparse de la cuestión de saber a qué tipo pertenece una Autoridad determinada. Pero el estudio del pasado nos ilustra bastante bien sobre la moral de la Autoridad del tipo "Amo": la encontramos expuesta más o menos explícitamente (es decir, bajo forma de teoría) en los autores de la Antigüedad, de los siglos XVI y XVII europeos (*cf.* sobre todo *El cortesano* de Castiglione), de la Edad Media japonesa e hindú, etc. Pero, por supuesto, también aquí los autores creen tener que vérselas con la moral a secas: no valoran lo suficiente el aspecto "Autoridad" en general y no tienen en cuenta a los otros tipos de Autoridad.

En cuanto a las morales de las Autoridades del Padre y del Jefe, no existen, por así decirlo, bajo forma explícita: tenemos descripciones históricas y psicológicas del comportamiento de Padres y de Jefes, pero no se ha extraído ninguna teoría a partir de ellas.

No podemos llenar aquí esa laguna ni, en general, desarrollar la teoría de los cuatro tipos irreductibles de la moral de la Autoridad. Conformémonos con indicar el problema, agregando que también sería preciso desarrollar las morales autoritarias "combinadas", visto que en la práctica la autoridad no existe casi nunca bajo la forma de un tipo "puro" aislado. Se trataría de ver también en qué medida las morales "puras" deben ser modificadas como consecuencia de su fusión en una sola moral "compleja" de un tipo dado.

Digamos tan solo que evidentemente resulta absurdo querer "juzgar" la Autoridad de un tipo dado (o, más exactamente, el comportamiento de su "soporte") a partir de una moral perteneciente a otro tipo de Autoridad. Los hechos bien conocidos de conflictos "trágicos", es decir, insolubles, entre

las Autoridades de los distintos tipos (de los del Padre y del Jefe, por ejemplo) lo demuestran suficientemente.

***

La elaboración de una moral teórica de la Autoridad presenta un interés práctico: ante todo, porque podría servir de regla de comportamiento a quienes se aprestan a ejercer una Autoridad o la ejercen efectivamente. Pero la difusión de tal moral explícita podría también formar la "psicología" de quienes experimentan la Autoridad, volviendo de esta manera más fácil su adquisición y mantenimiento: resulta más fácil mantener una Autoridad si las gentes que se considera la van a experimentar *saben* qué hay que hacer para mantenerla (y ven que se lo hace efectivamente, por supuesto).

Así, el estudio de la *moral* de la Autoridad lleva naturalmente al estudio (y a la formación pedagógica) de la *psicología* de la Autoridad.

III. Aplicaciones psicológicas

Por "psicología de la Autoridad" entendemos la manera en que el hombre siente la Autoridad ejercida o experimentada (de un tipo determinado).

El estudio de la psicología de la Autoridad ejercida sólo presenta un interés puramente teórico, pues en la práctica, por lo menos en nuestro tiempo, no se plantea la cuestión de educar a los candidatos a la Autoridad, formando su psicología "autoritaria" mediante una pedagogía apropiada, basada en el conocimiento teórico de esa psicología.

Nota. Ese estudio sólo presenta un interés práctico allí donde la Autoridad se transmite por vía de herencia. Por eso nunca se ha estudiado, por así decirlo, otra cosa, en cuanto a psicología autoritaria, que la del Monarca hereditario, por otra parte, sin preocuparse por el tipo al que pertenece su Autoridad. Se ha intentado crear "escuelas de jefes" en la Alemania hitlerista (las *Ordensburgen*). *Cf.* también ciertos colegas de Oxford y Cambridge.

El estudio teórico de la psicología de la Autoridad *experimentada* tiene, por el contrario, además de su interés intrínseco, un valor *práctico* incuestionable.

En efecto, el conocimiento de esa psicología debe servir de

base a toda "propaganda" o "demagogia" racional, es decir, verdaderamente eficaz. (Entendemos por "demagogia" la *educación* política del pueblo, es decir, una actividad pedagógica que se sirve de los medios provistos por lo que hoy se llama "propaganda".) Sabiendo qué experimenta el hombre tipo al exponerse a una Autoridad, es decir, por eso mismo, qué espera de quienes la ejercen, es posible hacerle *ver* que efectivamente tiene ante sí a una Autoridad, y una Autoridad ejercida "convenientemente" o, al menos, hacerle *creer* que es así. E incluso se pueden –y se deben– *corregir* sus reacciones psicológicas, haciéndole experimentar efectivamente lo que se siente en el caso "normal" (incluso "moral") de la Autoridad "correctamente" ejercida y experimentada.

Al no poder estudiar el problema de la psicología de la Autoridad, digamos solamente aquí que se trata de distinguir sus cuatro tipos "puros" y de ver en qué medida se modifican como consecuencia de su fusión. Pues resulta muy evidente que se experimenta la Autoridad del Padre, por ejemplo, de manera diferente a la del Amo, etc. Antes de emprender una propaganda demagógica (en el sentido *no* peyorativo de la expresión), es preciso saber exactamente a qué tipo ("puro" o "complejo") pertenece la Autoridad, a cuya adquisición o mantenimiento se quiere contribuir por ese medio "pedagógico".

Resulta imposible establecer la "*psicología* normal" de la Autoridad política sin conocer su *moral*, lo que presupone por su parte el conocimiento de la realización *política* de la Autoridad bajo la forma del Estado. Y todo esto presupone un *análisis* filosófico del fenómeno de la Autoridad en tanto tal (independientemente de la cuestión de saber si se realiza bajo forma política, religiosa u otra): análisis fenomenológico ante todo, metafísico a continuación y, finalmente, ontológico.

***

En vez de continuar con nuestras deducciones generales, estudiemos brevemente –en un Apéndice– un caso concreto de Autoridad política: la Autoridad que existe en Francia en 1942.

APÉNDICES

1. Análisis de la Autoridad del Mariscal

El advenimiento del Mariscal al poder es un caso típico de génesis espontánea de la Autoridad política.

Veamos a qué tipo pertenece la Autoridad que tiene por "soporte" a la persona del Mariscal.

Antes de los acontecimientos de 1939-1940, era conocido por el gran público sobre todo como jefe militar, como el vencedor de Verdun. Disponía, pues, de una autoridad guerrera, es decir que, en nuestra terminología, servía como "soporte" (individual) a una Autoridad del tipo "Amo". La propaganda enfatiza esa Autoridad del Amo, presentando al Mariscal ante el pueblo como "el vencedor de Verdun". Gracias a esa autoridad del amo el Mariscal puede –en el campo político, en el sentido acotado de la expresión– actuar sin dar explicaciones, sin fundamentar sus actos, sin indicar sus motivaciones, sus objetivos y sus consecuencias, es decir, sin explicar su *significado*.

Pero la elite de la nación conocía asimismo el papel desempeñado por el Mariscal en ocasión de las sediciones militares: se apreciaba el aspecto "político" de su actividad militar, se sabía que era capaz de *prever* los acontecimientos, de detener su desarrollo y de reorganizar el presente en vistas del futuro. Dicho de otra manera, el Mariscal también se beneficiaba con la Autoridad del Jefe, en el sentido que atribuimos a esta expresión. A esa autoridad de Jefe se adscribe el mariscal cuando a menudo proclama al pueblo "Yo los conduzco. ¡Síganme!" Esa Autoridad de Jefe es la que se revela mediante la circunstancia de que un proyecto o progra-

ma, incluso no comprendido por el pueblo, sea aceptado sin "reacción", por el solo hecho de que es propuesto, o apoyado, por el Mariscal.

Nota. Varios políticos han intentado acaparar una Autoridad de Jefe, aduciendo que de hecho previeron la derrota o, al menos, desaconsejaron la guerra *en previsión* de su resultado. El Mariscal no puede basar su Autoridad de Jefe sobre dicha "previsión". Pero no participó en el desencadenamiento de la guerra: por lo tanto, no se equivocó; no dio pruebas de *imprevisión*. Su Autoridad de Jefe, adquirida en 1917, permanecía intacta en 1940.

Además, la avanzada edad del Mariscal, el hecho de que había alcanzado la cima de la gloria y, de manera general, la "nobleza" evidente de su carácter, todo esto contribuía a revestirlo también de la Autoridad del Juez. Ante la nación, el Mariscal es profundamente "desinteresado", imparcial, objetivo, es decir, justo, equitativo, honesto. Para consolidar esa Autoridad de Juez, el Mariscal pronunció al comienzo de su carrera la hermosa frase: "Entrego mi persona a Francia". Y apoyándose en su Autoridad de Juez pudo pronunciarse sobre los inculpados de Riom antes de que fueran juzgados por la Corte.

Finalmente, el carácter, el comportamiento y el estilo de vida esencialmente "francés", la "esencia" francesa real y aparente del Mariscal, en concierto con su edad, hacían de su persona un "soporte" (individual) de la Autoridad de Padre. El Mariscal (y a veces la propaganda) manifiesta mediante su tono y su actitud "paternal" dicha Autoridad del Padre. Y esa Autoridad del Padre es la que da la pueblo la certeza de que, siguiendo al Mariscal en tanto Jefe, confiando ciegamente en él como si fuera un Amo, aceptándolo como Juez, no se traicionarán no sólo los intereses inmediatos del momento ni las perspectivas de futuro, sino tampoco las tradiciones del pasado.

Se puede entonces decir que en 1940 hubo una génesis espontánea (no manifestada por un "voto de confianza") de Autoridad política *total*, con el Mariscal como "soporte" (individual) de los cuatro tipos "puros" de Autoridad (bajo una forma política).

Nota. Una investigación más minuciosa habría podido revelar la particular naturaleza de esa Autoridad política total, es decir, el *orden* de las cuatro Autoridades "puras" que implica (las "varian-

tes" PJeAJu, JeAPJu, AJeJuP, etc.). Por otra parte, al parecer ese orden cambió en poco tiempo.

Veamos ahora en qué se convirtió esa Autoridad política total como consecuencia de su ejercicio.

Comencemos por la Autoridad del Amo. Al ser la guerra su campo propio, una política esencial y manifiestamente pacífica y pacifista necesariamente tenía que ir atenuándola y anulándola poco a poco. Tanto más cuando la edad del Mariscal le impedía presentarse al pueblo como jefe militar efectivo de una eventual guerra que sucediera.

Nota. Si se quisiera conservar para el Estado la Autoridad de Amo, entonces sería preciso encontrar un "soporte" para esa Autoridad que no fuera la persona del Mariscal. Al parecer, esto fue lo que llevó al Mariscal a designar al Almirante como sucesor. En efecto, era necesario contar con una persona capaz de ejercer un comando militar efectivo en una eventual guerra. Adviértase el tema de la propaganda: "El Almirante nunca fue vencido": su Autoridad de Amo, pues, es lo que ante todo se pretende consolidar o engendrar.

Parece entonces que el Mariscal deberá emplear cada vez menos su Autoridad de Amo. Lo que quiere decir que deberá dar explicaciones al pueblo.

Nota. La Autoridad "gubernamental", es decir, la Autoridad "compleja" Amo-Jefe, que en el momento del armisticio parece haber sido del tipo AJe, tiende a transformarse en Autoridad "gubernamental" del tipo JeA.

La Autoridad del Padre (muy poderosa al comienzo), por el contrario, ha permanecido intacta. Las medidas sentidas como "no francesas" parecen ser aceptadas por el pueblo como "retrocesos tácticos" voluntarios, sin futuro. En todo caso, gracias al apoyo de la Autoridad del Padre que ha quedado intacta, la Autoridad "gubernamental" continúa beneficiándose con el prestigio que puede tener en Francia una política esencialmente francesa ("nacional"). (Por otra parte, el Mariscal y la propaganda valorizan bien el aspecto "Tradición".) Sólo que el "peso específico" del Pasado no puede ser muy grande en el momento en que se está. El Presente es "lamentable" hasta tal punto que la nación desea *ante todo* salir de él, es decir, superarlo, es decir, penetrar en el Futuro. La Autoridad del Futuro (= Autoridad del Jefe) es, pues, más poderosa que al del Pasado (= Autoridad del Padre). En consecuencia, la

Autoridad total es, o será, ya no del tipo P→ , sino del tipo Je → (o JeA→). Dicho de otra manera, la Autoridad del Padre no debe "fundar", sino "secundar" a la del Jefe.

Pasemos a la Autoridad del Juez. Nada puedo atenuar, por cierto, el prestigio personal del Mariscal: su "imparcialidad" *esencial* permanece incuestionada. Pero el ejercicio *efectivo* de esa "imparcialidad", es decir, de la Autoridad real de Juez, parece haberla debilitado (*cf.* el giro desafortunado que tomó el proceso de Riom). Se "reconoce" la equidad del "juicio" del Mariscal, pero se duda de la posibilidad de ejecutarlo. (La misma actitud ocurre en el campo social: el Mariscal es justo, pero los "Trusts" son más fuertes que él.) Parece entonces que el Mariscal no puede (o ya no puede) *basar* su autoridad global en la negación *punitiva* del pasado (y del presente), es decir, en la Autoridad "pura" de Juez. La Autoridad política total no puede entonces ser del tipo Ju→.

Es, pues, la Autoridad "gubernamental" (autoridad de Jefe o de Amo) la que debe servir de base a las Autoridades de Padre y de Juez; y es la Autoridad de Jefe la que debe primar en la Autoridad gubernamental. La Autoridad total parece, pues, tender hacia el tipo JeAPJu (o tal vez JeAJuP).

Nota. Al parecer, la Nación actualmente se interesa –la cuestión del futuro queda aparte– menos en la *equidad* del presente que en el mantenimiento de la continuidad con el *conjunto* del pasado: se trata del tipo (–) PJu y no del tipo (–) JuP. En la época anterior a Laval, la Autoridad política tenía tendencia a *dividirse* en JeJuP (el Mariscal) y A (el Almirante). Hemos visto que la separación entre Je y A era indeseable. Pero parece inevitable, vista la edad del Mariscal. De todos modos, la Autoridad del almirante, *sucesor* del Mariscal, se consideraba del tipo JeAPJu o, quizás en este caso: JeAJuP, ya que este tipo tiene tendencia a convertirse, en el caso de guerra, en AJeJuP. En el momento en que nos encontramos (mayo de 1942), la Autoridad política total parece tener tres "soportes" independientes: Je (Laval), PJu (el Mariscal) y A (el Almirante). También se trataría de saber hasta dónde llega la "independencia" recíproca real de esos tres "soportes". Resulta difícil fijar el tipo de esa Autoridad: (1) según las aspiraciones de la nación, el tipo debería ser: Je + A + PJu; (2) según la Autoridad *personal*, el tipo es indiscutiblemente PJu + A + Je; (3) una gran parte de la población cree comprobar, a disgusto, que el poder real es del tipo Je + PJu + A. Lo esencial es que la jerarquía de los "soportes" no coincide con la de las Autoridades: la Autoridad de Jefe, que es considerada como la más fuerte, tiene el "soporte" más débil de todos.

Es entonces la Autoridad de Jefe la que parece servir de base a la Autoridad política total del Mariscal, como consecuencia de su ejercicio. Y parece que esa Autoridad de Jefe ha resistido la prueba del ejercicio efectivo: todavía hoy, un "proyecto" o "programa", presentado por el Mariscal, sería aceptado sin "reacción", por el solo hecho de que es él quien lo presenta. Sólo que la Autoridad de Jefe, al ser una Autoridad del Futuro, es decir, de "proyecto", no puede ejercerse en el presente sin "explicación", es decir, sin vincular los actos del presente con un futuro definido en y por un *programa* político. Un Jefe no puede permanecer indefinidamente como Jefe sin enunciar un "proyecto" bien definido, un "programa" elaborado, que proponga la transformación del presente en vistas de un futuro determinado. Ahora bien, es preciso decir que el Mariscal todavía no ha enunciado un "programa político" verdaderamente digno de ese nombre (ni de la Autoridad con la que aún hoy se beneficia). Lejos de afianzar su Autoridad como Jefe, su actividad, al carecer de un programa *conocido* por la nación (y al tener, en consecuencia, un aspecto puramente "oportunista"), somete a esa Autoridad a una ruda prueba.

El "*Topos*", el "lugar lógico" para dicho "programa" por cierto que ya existe y se llama "Revolución nacional". Pero hay que confesar que ese "lugar" aún está vacío.

***

En un segundo Apéndice, diremos unas palabras sobre esa Revolución nacional. Digamos ahora, para terminar este primer Apéndice, que el análisis de la Autoridad del Mariscal termina con las siguientes conclusiones:

1) La Revolución nacional necesita de la Autoridad del Mariscal para poder *nacer* y realizarse: solamente un "programa", sostenido por la cuádruple Autoridad del Mariscal, tiene posibilidades de ser aceptado por la nación (aunque sea sólo en tanto programa).

2) La Autoridad del Mariscal necesita de la Revolución nacional (aunque más no sea bajo la forma de un definido programa constructivo, es decir, de una "idea" política) para poder *mantenerse* sin experimentar alteración.

Nota. También se puede decir que la Autoridad del Mariscal representa en la actualidad un *ideal* político. Pero todo ideal se desvanece

si no se realiza o, por lo menos, intenta realizarse. Ahora bien, un *ideal* en vías de *realización* se llama idea; entendámonos: *idea* concreta y constructiva que, al engendrar la acción, transforma lo dado en función de lo ideal (esto último se transforma como consecuencia de su realización no menos que lo dado). Es preciso entonces que el Mariscal deje de ser un *ideal* para convertirse en una *idea* política. Lo que quiere decir que debe enunciar y poner en marcha un programa de Revolución nacional.

2. Observaciones sobre la Revolución nacional

Se llama "revolución" a una transformación activa del presente político en función del futuro; dicha transformación implica una *negación* de la situación presente, es decir, no es un simple *desarrollo* de lo que ya estaba implicado (en germen) en esta última. (El futuro debe ser comprendido, pues, en el sentido fuerte y propio del término, es decir, como lo que todavía no es y lo que aún *no ha sido*.)

La Revolución es "nacional" cuando la transformación activa del presente político se efectúa sin solución de continuidad con el *conjunto* del pasado. (El pasado *inmediato* puede y debe ser negado, pues es él quien orienta la evolución "natural" o "automática" del presente en un sentido opuesto al que le quiere asignar la acción revolucionaría.)

Esta definición fija los "marcos" de la Revolución nacional; indica su "lugar lógico", su "*topos*" aristotélico. Se trata de dar un "contenido" a ese "*topos*".

Ese "contenido" puede ser llamado la "*idea* revolucionaria". La *idea* revolucionaria es una teoría o doctrina (en la medida de lo posible *coherente* y en principio *universal*, es decir, que permita "deducir" todos los casos concretos), que puede y debe engendrar la *acción* transformadora del presente y creadora del futuro político. La idea desencadena la acción al "enunciar" un proyecto, al indicar un "objetivo"; y determina y guía la acción al elaborar un "programa". Para no ser "utópico", ese proyecto y ese programa, al oponerse al presente político, deben tenerlo en cuenta: deben ser realizables a partir del presente dado (y no suponiendo condiciones inexistentes).

Es preciso decir que en mayo de 1942 Francia aún no tiene idea revolucionaria, pese a aceptar el "*topos*" de la Revolución nacional.

Nota. Por lo general se escuchan quejas derivadas del hecho de que la Revolución nacional aún no se ha *realizado* o efectuado. Pero una Revolución nunca se *realiza*. En la medida en que algo se *realiza*, ese algo deja de ser *revolucionario*. La Revolución es siempre algo que está *en camino* de realizarse, algo que está *en vías de ser*. Y lo que está por realizarse por la acción negadora de lo existente es precisamente la *idea* revolucionaria. Es preciso entonces "quejarse" por la ausencia no de una *realidad* política nueva, sino de una *idea* revolucionaria. Y hay que comenzar por la elaboración de esa *idea*.

***

No tengo la menor pretensión de poder proponer una *idea* revolucionaria (nacional) a la Francia de 1942. Por otra parte, los análisis y las deducciones anteriores tampoco bastan para ello. A lo sumo pueden servir como punto de partida para estudios capaces de llevar a la elaboración de tal idea revolucionaria constructiva.

Pero desde ya es posible hacer una observación por completo general y, si se quiere, de orden metodológico.

Si se está en presencia de "una situación revolucionara", es decir, frente a una nación dispuesta a abandonar un presente determinado por un pasado inmediato y a colaborar en la realización activa (es decir, creadora) de un presente que sirva como base a un futuro diferente al que nacería sin la intervención de la acción negadora (remitiéndose al *conjunto* del pasado), entonces existe interés en "explotar" esa situación. Se la puede explotar presentándole a la nación una *idea* revolucionaria. Pero si aún no se dispone de dicha idea (o si, por una razón cualquiera, no se quiere o no se puede enunciarla y ponerla en acción de inmediato), es preciso *simular* la existencia de esa idea. Una *situación* revolucionaria sólo se puede mantener con la condición de que se convierta en una *acción* revolucionaria. Esta última no es más que el proceso de realización de la *idea* revolucionaria. Sin *idea*, no hay acción revolucionaría propiamente dicha, es decir, no hay *creación* de una *realidad* política verdaderamente nueva. Pero un *simulacro* de idea puede engendrar un *simulacro* de acción revolucionaria, y esa actividad seudo revolucionaria puede contribuir a mantener (durante cierto tiempo) la *situación* revolucionaria (sin la cual no es posible ninguna *acción* revolucionaria verdadera). Para no volver a caer en la "inercia" (es decir, en la "prolongación automática" del pasado inmediato, a través del presente, en el futuro), la nación por lo menos

debe tener la *impresión* de actuar en función de una idea revolucionaria. Y es esa *impresión* lo que debe producir la presencia del *simulacro* de la idea.

Un "simulacro" conserva la "forma" cambiando o suprimiendo el "contenido". Se trata entonces de presentar a la nación *formas* políticas de dimensión revolucionaria, atribuyéndoles un contenido "inofensivo"; es decir, o bien ningún contenido en absoluto o bien un contenido *no* revolucionario, dicho de otra manera, compatible con el presente existente (con el reparto *dado* de fuerzas y posibilidades políticas). Dicho de otra manera, es preciso crear un *nuevo tipo* de Estado o de Autoridad política (pues una Revolución no es más que el reemplazo de un tipo de Autoridad dada por otro), orientado a hacer que las nuevas instituciones funcionen "por inercia", sin eficacia real, que se reserve la posibilidad de reemplazarlas (sin seria resistencia) por otras, si la acción revolucionaria real del futuro lo exige.

Al parecer, resulta más fácil encontrar semejante *simulacro* de idea revolucionaria nacional que proponer esa misma idea.

***

No tengo la pretensión de proponer dicho "simulacro" de idea revolucionaria. Pero me parece que los análisis y deducciones anteriores pueden –con la condición de que sean discutidos y profundizados– contribuir a su elaboración.

Veamos, a título de ejemplo, lo que podría ser la *forma* política (la "Constitución") de un Estado que realice la Autoridad política (total, pero dividida en tres) del tipo

JeA – P – Ju

Nota. No precisaremos las relaciones entre las autoridades P y Ju. Dicho de otra manera, no distinguiremos con claridad entre las "variantes" JeA – P – Ju y JeA – Ju – P.

La Autoridad JeA es la autoridad "gubernamental". Al ser de tipo Je→ la Autoridad política global (el Estado), es el Gobierno el que predomina. Dicho de otra manera, a él se remiten todas las iniciativas.

Dentro de la Autoridad gubernamental prevalece la Autoridad Je. Suponiendo que la Autoridad JeA tenga un soporte individual, esto sólo significa que el Gobierno se inspira (o

finge inspirarse) ante todo en la *idea* revolucionaria, es decir, en el Futuro, y no en los intereses del momento (la fuerza militar debería *servir* a ese Futuro "civil" y no determinarlo). Al ser individual el soporte de la Autoridad JeA, la persona del Jefe de Estado es tanto Jefe de gobierno (Autoridad Je) como Jefe del ejército (Autoridad A): pero, llegado el caso se considera que puede hacer la guerra para poder gobernar y no gobernar para poder, a cualquier precio, hacer la guerra.

El *Jefe de Estado* transmite (delega) su Autoridad "gubernamental" (civil y militar) por *nominación* (pero no nombra a su *sucesor*). Nombra por sí mismo a *Secretarios de Estado* que se benefician con la Autoridad Je ("legislativa") y que se considera que son quienes elaboran los detalles (las aplicaciones concretas) de la idea revolucionaria (proyectos de ley, etc.). Nombra respectivamente a los *Ministros*, que se benefician con la Autoridad A ("ejecutiva"), los que deben realizar los proyectos de los Secretarios de Estado, que los han nombrado. Esos Ministros nombran a sus respectivos *Funcionarios.*

La autoridad del Jefe de Estado se engendra espontáneamente. Es "manifestada" por el voto de confianza de una *Asamblea manifestante* (cuyos miembros han sido nombrados por su predecesor), que sólo puede negar ese voto, sin poder proponer otro candidato. Esa misma Asamblea "confirma" la autoridad de los Secretarios de Estado, de los Ministros y de los principales Funcionarios (luego de 3, 6 y 12 meses de ejercicio de sus funciones, respectivamente), siempre sin poder proponer candidatos para esos puestos.

Además de los Secretarios de Estado, el Jefe de Estado nombra a dos *Ministros de Estado* no "confirmados" por la Asamblea. Uno de ellos se encarga de representar al Gobierno ante el Senado-censor, es decir, de hacer votar las leyes elaboradas por los Secretarios de Estado y aceptadas por el Jefe de Estado, dando al Senado las explicaciones necesarias. El otro sirve como agente de enlace entre el Gobierno y el Tribunal político, cumpliendo las funciones de procurador general (político), en los casos en que el Gobierno (o el Senado??) desee someter a alguien al juicio del Tribunal.

El Senado-censor (que nombra, llegado el caso, a Censores-funcionarios) está constituido por representantes (elegidos por una serie de votos sucesivos) por todos los Jefes de familia que poseen un patrimonio inmobiliario. Cumple la función de velar para que la actividad legislativa ("revolucionaria") del

Gobierno no rompa la continuidad con la Tradición política. Puede rechazar una ley, pero no propone ninguna.

El tribunal político juzga casos de alta traición, es decir, los actos susceptibles tanto de cambiar el *tipo* de Estado como de comprometer el *futuro* de la nación. Su juicio sólo está guiado por la "exclusiva conciencia política" de los jueces, que tienen la opción entre una "mención honorable" y la pena de muerte. (Puede votar su propia incompetencia??) Los miembros del Tribunal son elegidos por sufragio universal (= elegidos por sorteo) entre todos los ciudadanos (hombres y mujeres *políticamente* adultos y *políticamente* sanos de espíritu). Llegado el caso, el Tribunal puede nombra "Tribunos" o Jueces-funcionarios. No tiene la iniciativa del juicio, es decir, de la acusación. (Prácticamente sólo interviene en los casos de agudo conflicto entre el Jefe de Estado y los Secretarios de Estado apoyados por el Ministro de Estado.)

Esa estructura del Estado sólo tiene en cuenta al fenómeno "Autoridad", relegando por completo al fenómeno "Trabajo". Pero hay que tener en cuenta los dos.

El Estado, basado en el Trabajo (*cf.* la Noticia sobre el trabajo),[1] implica un organismo corporativo jerárquico. Toda Autoridad política se engendra dentro de Corporaciones. Es, pues el Consejo supremo de las Corporaciones *urbanas* (las Corporaciones *campesinas* emanan políticamente en el Senado) quien presenta al candidato a la función de Jefe de Estado. Y entre los candidatos propuestos por ese Consejo el Jefe de Estado elige a los Secretarios de Estado, y estos últimos a los Ministros y éstos a los Funcionarios.

En la medida en que la situación exterior permita prescindir de un Ejército, el Estado debe basarse no sólo sobre el Trabajo, sino también sobre el "Riesgo", es decir, sobre el poderío militar. En consecuencia, el Ejército debe participar en la Autoridad política. El candidato al puesto de Jefe de Estado debe entonces ser presentado concertadamente por el Consejo supremo de las Corporaciones y por el Consejo supremo del Ejército. Entre los candidatos propuestos por este último, el Jefe de Estado elige al Secretario de Estado de Guerra (y de Colonias??). Durante períodos de paz, el candidato de los

1 Remitirse aquí al *Esquisse..., op. cit.*, pág. 195 y ss., poco después del pasaje (pág. 194), donde se hace referencia a la Noticia sobre *La Autoridad*". (N. del E.)

Consejos de Corporaciones (con el agregado del Consejo del Ejército) es quien se presenta ante la Asamblea manifestante a los efectos de obtener un voto de confianza. En tiempos de guerra (o de peligro de guerra), el candidato del Consejo del Ejército es quien se presenta (con el agregado del Consejo de Corporaciones). Notemos que la Autoridad gubernamental es del tipo JeA en tiempos de paz y del tipo AJe en tiempos de guerra.

El peligro de guerra puede ser comprobado por la Asamblea manifestante, lo que implica la dimisión del jefe civil y la presentación del candidato militar. La Asamblea no puede negar el peligro de guerra comprobado por el Gobierno, cuyo Jefe debe dimitir por ese hecho, en la medida en que ya no sea un militar.

El estado de paz es comprobado por el Jefe militar de Estado, quien, como consecuencia de dicha comprobación, debe ceder su lugar a un candidato civil. Seis meses después del efectivo cese de hostilidades, el Senado puede comprobar el estado de paz y hacer dimitir, por eso mismo, al Jefe militar de Estado. Pero la Asamblea puede, a pesar de esa comprobación, constatar el estado de guerra. Entonces es al Tribunal a quien corresponde la comprobación definitiva.

A. Kojevnikoff
Marsella
16/V/42

ÍNDICE

DEL MISMO AUTOR

Introduction à la lectura de Hegel (1947), "Bibliothèque des idées", col. "Tel", nº 45, París, Gallimard.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne (I, 1968, II, 1972 y III, 1973), "Bibliothèque des idées", col. "Tel", nº 286, 287, 288, París, Gallimard.

Kant (1973), col. "Bibliothèque des idées", París, Gallimard.

Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé provisoire (1981), col. "Bibliothèque des idées", París, Gallimard.

Le concept, le temps et le discours. Introduction au Système du Savoir (1990), col. "Bibliothèque de philosophie", París, Gallimard.

L'athéisme (1998), col. "Tel", nº 299, París, Gallimard.

[En español:*

La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

El emperador Juliano y su arte de escribir, Buenos Aires, Grama, 2003.]

*Compilado por el editor argentino.

La noción de Autoridad fue escrita en 1942, poco antes de *Esquisse d'une phénomélogie du droit*, obra con la que mantiene estrechas relaciones. "Es curioso, pero el problema y la noción de autoridad han sido muy poco estudiados", observa Kojève en la apertura de lo que él mismo llama "Resumen sumario". "La propia esencia de este fenómeno raramente ha llamado la atención". Sesenta años después, la observación conserva validez, pese a algunas contribuciones notables, circunstancia que contribuye a valorizar este ensayo de elucidación filosófica. Kojève procede a descomponer el fenómeno, separando cuatro tipos puros de autoridad humana, y pone a cada uno de ellos en correspondencia con una teoría: el Padre (la escolástica), el Amo (Hegel), el Jefe (Aristóteles), el Juez (Platón). Las formas concretas de la autoridad representan combinaciones de estos tipos puros. Lejos de las circunstancias que presidieron su elaboración, y que François Terré recuerda en su presentación, este libro llega oportunamente al actual debate en torno a la desaparición de la autoridad, cuya naturaleza sigue siendo enigmática.

I.S.B.N. 950-602-512-6



Nueva Visión